This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

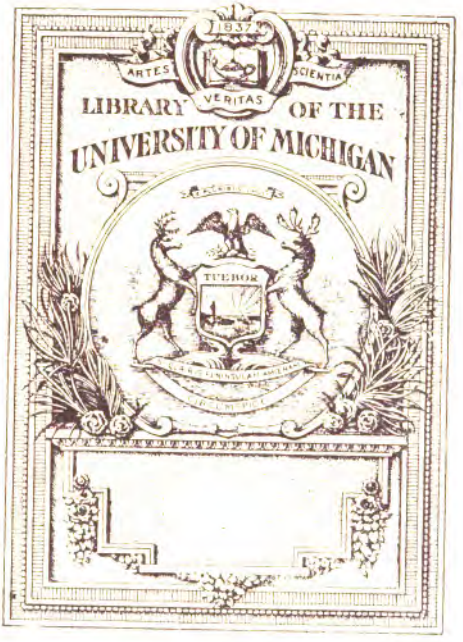
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Die philosophischen grundgedanken der
Findeisen. pädagogik J. J. Rousseaus

LB
518
.F49

A 437962


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

UNIV. OF MICH.
21 1907
LB
518
.F49

Die philosophischen Grundgedanken der Pädagogik J. J. Rousseaus

---

Inaugural-Dissertation

der Philosophischen Fakultät

der Königlichen Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Hermann Findeisen

aus Burg.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1906.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Heinrich Maier.

22. November 1906.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Frage nach dem leitenden Grundgedanken der Pädagogik Rousseaus 1

I. Teil.
Die in Rousseaus Naturbegriff enthaltenen Hauptgedanken.

1. Abschnitt.
Der Optimismus mit seiner Kehrseite, dem Pessimismus.

1. Kapitel: Wie kommt Rousseau zu seinem optimistischen Glauben? . . 6
2. Kapitel: Der Optimismus Rousseaus nach seiner Bedeutung 8
3. Kapitel: Zwei sich anschließende Probleme 15
a) Natur und Kultur 16
b) Natur und Vervollkommnung 22
Schlußbetrachtung 26

2. Abschnitt.
Natur und Sittlichkeit.

1. Kapitel: Der enge Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit 28
2. Kapitel: Die Begründung der Sittlichkeit 35
3. Kapitel: Das sittliche Ziel 42

3. Abschnitt.
Der Einzelne und die Gesellschaft.

1. Kapitel: Der Individualismus und seine Begründung im Naturbegriff . 45
2. Kapitel: Milderung des Individualismus durch soziale Gedanken . . . 48

II. Teil.
Die philosophischen Konsequenzen.

1. Abschnitt.
Die hieraus sich ergebende Psychologie.

1. Kapitel: Die Seelenvermögen 56
2. Kapitel: Das Verhältnis von Leib und Seele 60

2. Abschnitt.
Rousseaus Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit.

1. Kapitel: Rousseau und der Materialismus 65
2. Kapitel: Rousseau und der Empirismus 69
3. Kapitel: Rousseau und der Rationalismus 73

3. Abschnitt.
Das Ergebnis für die Pädagogik. 78

Schluß 86

171904

Literaturverzeichnis.

Rousseau, J. J., Oeuvres complètes, par P. R. Auguis. Paris 1825. 27 Bde.
Rousseau, J. J., Oeuvres inédites, par Musset-Pathay. Paris 1825. 2 Bde.
Rousseau, J. J., Oeuvres et correspondance inédites, par Streckeisen-Moultou. Paris 1861. Bd. 1.

Bauck, J. J. Rousseau und Montaigne. Im Programm des Kgl. Friedrichsgymnasiums zu Gumbinnen. 1885.
Brockerhoff, J. J. Rousseau. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1863.
Chuquet, J. J. Rousseau. Paris 1893.
Corwin, Entwicklung und Vergleichung der Erziehungslehren von Locke und J. J. Rousseau. Diss. Heidelberg 1894.
Demetrescu-Oprea, Rousseau et Herbart. Diss. Lausanne 1896.
Dieterich, Kant und Rousseau. 1885.
Dinkler, Der Begriff der Naturgemäßheit in den ersten Stadien seiner geschichtlichen Entwicklung, vornehmlich bei den Reformpädagogen des 16. und 17. Jahrhunderts. Diss.
Fährmann, J. J. Rousseaus Naturanschauung. Plauen 1899.
Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
Göggen, Rousseau und Basedow. Diss. 1891.
Hauber, Artikel „Rousseau" in Schmidts Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens.
Höffding, Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart 1902.
Hüller, Natur- und Gesellschaftsprinzip in Rousseaus Pädagogik. Diss. Leipzig 1898.
Kramer, A. H. Francke, J. J. Rousseau, H. Pestalozzi, in Nachrichten über das Kgl. Pädagogium zu Halle. Halle 1854.
Lambert, Studien zu J. J. Rousseaus Emil. Halle 1893.
Mahrenholtz, J. J. Rousseau, Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. Leipzig 1898.
Mangras, Voltaire et Rousseau. Paris 1886.
Menn, J. Kants Stellung zu J. J. Rousseau. Diss. Freiburg 1894.
Moebius, J. J. Rousseau. Leipzig 1903.
Noickow, Das Aktivitätsprinzip in der Pädagogik J. J. Rousseaus. Diss. 1898.
Paulsen, Artikel „Aufklärung und Aufklärungspädagogik" in Reins Enzyklopädie, Handbuch der Pädagogik. 2. Aufl. 1903.
Rißmann, Individualismus und Sozialismus in der pädagogischen Entwicklung unseres Jahrhunderts. Gotha 1892.
Spitzner, Natur und Naturgemäßheit bei J. J. Rousseau. Diss. Jena 1891.
Wilke, Die Hauptberührungs- und Unterscheidungspunkte der Erziehungsgedanken J. Lockes und J. J. Rousseaus. Diss. 1898.

Lanson, Histoire de la littérature française. Paris 1898.
Raumer, Geschichte der Pädagogik. 3. Aufl. 1857.
Schiller, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik. 3. Aufl. 1894.
Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang bis auf unsere Zeit. (Sallwürk: Bildung und Bildungswesen in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts.)
Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. Neueste Aufl.

In den Zitaten bedeuten die römischen Ziffern, wenn nichts Besonderes bemerkt ist, den Band des oben an erster Stelle genannten 27 Bände umfassenden Sammelwerkes, die deutschen Ziffern bedeuten stets die Seitenzahl.

Einleitung.

Bei jedem Versuch, die philosophischen Grundgedanken der Pädagogik Rousseaus darzustellen, wird man stets wieder auf eine doppelte Schwierigkeit stoßen.

Fürs erste hat sich Rousseau selbst nur sehr wenig Mühe gegeben, seine philosophischen Begriffe deutlich zu bestimmen. Das hing zusammen mit seiner tiefgegründeten prinzipiellen Abneigung gegen Philosophie überhaupt. Insbesondere war ihm Philosophie als spekulative Wissenschaft verhaßt; Philosophie wollte er höchstens gelten lassen, solange sie nichts anderes sein will als eine Anleitung zu praktischer Lebensweisheit. Aber der Verächter der philosophischen Wissenschaft konnte ihrer doch nicht entbehren; er brauchte sie notwendig zur Verteidigung seiner Gedanken, und, ob er es gleich nicht Wort haben wollte, nicht weniger auch zu ihrem Aufbau.

Die andere Schwierigkeit liegt darin, daß es geradezu ein Ding der Unmöglichkeit ist, die vielen Gedanken, denen Rousseau nachgeht, zu einer organischen Einheit zusammenzufassen. Rousseau scheut Inkonsequenzen durchaus nicht; der impulsiven Natur dieses Autodidakten paßt es keineswegs, immer die Schranken anzuerkennen, die ein korrekt logisches Denken sich selber setzen muß. Die Bildung und Gestaltung seiner Anschauungen wird zudem in überreichem Maße beeinflußt von seinen individuellen Lebensverhältnissen. Man darf sogar vermuten, daß selbst seine eigenen körperlichen Verhältnisse nicht ohne Einfluß auf seine Gedankenentwicklung geblieben sind, man denke nur z. B. an seine Lehre von der im Körper gefangenen Seele. Vor allem aber führen ihn sehr oft polemische Absichten auf Wege, die fern abliegen von der ursprünglichen Richtung seiner Ideen. Er selbst fühlt offenbar in solchen Fällen zumeist keine Nötigung, die Verbindungslinien zu ziehen und das Widersprechende zu vereinigen. Auch ist Rousseau als Denker durchaus kein Original; er ist ein philosophischer Eklektiker, der sich von den Denkern, in deren Schule er gegangen ist, so viel aneignet, als er gerade braucht; und wenn nachher solche adoptierte Thesen ihm verhängnisvoll zu werden drohen, so hat er keine Bedenken, sie eilends wieder fallen zu lassen.

Aber trotz allem kann man doch bei Rousseau wenigstens von einem im großen und ganzen durchsichtigen System reden. Auch der oberflächliche Kenner des sonderbaren Mannes weiß, daß bei ihm alles sich dreht um das große, geheimnisvolle Wort: Natur. Das ist das Wort, das ihn mit Begeisterung erfüllt; die Natur hat's ihm angetan, daß er ihr lauter, enthusiastischer Prediger sein will. Ob das bekannte Ereignis auf dem Weg nach Dijon für seine ganze spätere Entwicklung so bedeutsam geworden ist, wie er es selbst später angesehen hat (1. Brief an Malesherbes XIX S. 357 ff.) oder nicht, jedenfalls sind alle seine Schriften von diesem Zeitpunkt ab auf den einen Grundton gestimmt: Zurück zur Natur, der einzigen Quelle des Wahren, des Guten und Schönen! In diesem Punkt hat er ja auch dem ganzen Denken seiner Zeit einen so mächtigen Anstoß gegeben. In seiner begeisterten Verkündigung der Rechte der Natur liegt das Geheimnis seines gewaltigen, lang nachwirkenden Einflusses.

Rousseau selbst betont des öftern mit Nachdruck, daß in all seinen Schriften dieselben Prinzipien, dieselben Maximen stets wiederkehren (An Beaumont VII S. 31 und Rousseau juge de Jean-Jacques XX S. 45). Freilich ist in der Geschichte der Rousseauforschung verschiedentlich das Vorhandensein einheitlicher Grundgedanken geleugnet worden. In der Regel jedoch erkannte man das Naturprinzip als das Rousseaus Gedankenwelt beherrschende Grundprinzip an. Es blieb freilich nicht verborgen, daß die Durchführung dieses Prinzips mit Schwierigkeiten verbunden sei. Hüller und Spitzner verwarfen eine Darstellung der Pädagogik Rousseaus, die entschlossen ist, ausschließlich das Prinzip der Naturgemäßheit zugrunde zu legen, als einseitig. Hüller konstatiert noch ein zweites Prinzip: das Gesellschaftsprinzip, das hinzutrete als Korrektiv der Forderungen des Naturprinzips. Ja Hüller geht bis zu der Behauptung: für Rousseau bilde gerade das Gesellschaftsideal den höchsten Gesichtspunkt, das letzte Ziel, während dem Naturprinzip nur die Aufgabe zufalle, für die Verwirklichung jenes Zieles eine neue Grundlage, sowie die zweckmäßigsten Mittel zu zeigen. Dagegen müssen freilich sehr starke Bedenken laut werden, ob denn wirklich Rousseau das Gesellschaftsideal so hoch bewertet. Heißt das nicht: die ganze Eigenart Rousseaus verkennen und die Spitzen seines Systems abbrechen? Immerhin war das an den Ausführungen Hüllers, Spitzners und einiger anderen das wirklich Wertvolle, daß sie mit allem Fleiß auch die sozialen und politischen Schriften Rousseaus heranzogen. Erst so war es möglich, ein richtiges gewissenhaftes Urteil über Rousseaus Pädagogik zu gewinnen. Spitzner selbst geht nicht so weit wie Hüller, er gibt zu, daß dem Prinzip der Naturgemäßheit unbedingt der Vorrang in Rousseaus pädagogischer Gedankenwelt gebühre.

Zugleich aber war in diesen Arbeiten zutage getreten, daß Rousseaus Naturbegriff selbst etwas recht Unbestimmtes, daß sein Inhalt sehr viel-

deutig ist. Die Fragestellung muß also nun so lauten: Ist es möglich, bei genauer Prüfung dessen, was Rousseau unter „Natur" verstand, von diesem Begriff aus für das ganze Gebiet seiner Anschauungen die leitenden Gesichtspunkte zu gewinnen? Wird nicht gerade das Widerspruchsvolle in Rousseaus Denken dann seine natürliche Erklärung finden, wenn alles zurückgeleitet wird auf einen Naturbegriff, dessen Vieldeutigkeit selbst die Ursache der Unordnung in Rousseaus System wäre? Ein zweites Prinzip müßte dann gar nicht mehr zu Hilfe gezogen werden. Vielleicht würde dann der so gewonnene Naturbegriff mit all seiner Phantasterei und Verschwommenheit, aber auch mit seinem sittlichen Ernst und seiner nach gründlicher Neuerung drängenden Gewalt uns einen tiefen Blick hinein tun lassen in die Seele jenes Mannes, der so viel kraftvolle Gedanken besaß, doch ohne die nötige Klarheit, dem ein so gewaltiges Pathos zur Verfügung stand, obgleich sittliche Energie ihm mangelte. Der enge Zusammenhang zwischen der Person und den Anschauungen dieses Mannes würde gerade dann in ein eigenartig helles Licht gerückt werden.

Noickow versucht freilich noch einen andern Weg. Er meint, wir kennen bisher überhaupt noch keinen Grundgedanken, der als Grundzug der ganzen Pädagogik Rousseaus angesehen werden darf. So kommt er dazu, ein neues Prinzip, das sog. Aktivitätsprinzip aufzustellen. Er meint damit den pädagogischen Grundsatz, daß die Aktivität des Kindes in der Erziehung nach Kräften gewahrt werde. Dieses Prinzip, sagt Noickow, sei abgeleitet aus allen Teilen der Pädagogik Rousseaus; dieser Zug durchdringe alle ihre wesentlichen Teile. Von da aus erscheine seine Pädagogik als ein im ganzen zusammenhängendes, einheitliches Ganzes.

Mit Recht wird man jedoch fragen: ist dieses Prinzip nicht zu sehr nur ein formales Prinzip? Und wenn damit auch ein sehr wichtiger Gedanke der Pädagogik Rousseaus zum Ausdruck gebracht ist, so stellt doch dieses Prinzip seine Zielgedanken keineswegs erschöpfend dar, und man darf doch nicht verzichten auf Herausarbeitung der letzten, fundamentalen, auch materiell maßgebenden Grundgedanken. Genau besehen führt gerade das Aktivitätsprinzip schließlich doch wieder auf das Naturprinzip zurück; denn es ist ja eine unmittelbare Konsequenz des Naturprinzips, daß man die Natur im Kind nicht gängeln, sondern selbst schaffen und walten lassen soll.

Höffding endlich erblickt den Grundgedanken der Pädagogik Rousseaus in der Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten. Aber auch dies ist offenbar nur eine der vielen Folgerungen, die aus dem Naturbegriff abzuleiten sind.

So oft man an Rousseau herantritt, ob man sich mit seinen pädagogischen, sozialen oder ästhetischen Schriften beschäftigt, überall ist es das Naturprinzip, das seinen Gedanken jene eigentümliche Richtung gibt, auf das seine Ideen als auf ihren Mittelpunkt hinzielen. Es soll deshalb im folgenden versucht werden, all die verschiedenen Elemente, die in

Rousseaus Auffassung der Natur sich verbinden, herauszustellen. Es soll gezeigt werden, wie die ganze Fülle seiner Ideen im Naturbegriff ihre Wurzeln hat und wie gerade in letzterem schon der Keim zu allen Widersprüchen liegt.

Zugleich sei hier noch bemerkt, daß diese Abhandlung nicht die einzelnen Schriften des Pädagogen getrennt untersucht. Die Abhandlungen, die zeitlich vor dem I. Discours stehen, kommen hier kaum in Betracht, weil Rousseau darin sich selbst noch nicht gefunden hatte; spätere Grundgedanken, z. B. die Gegenüberstellung von Natur und Kultur, klingen erst schwach an. Aber was er in den beiden Discours niedergelegt hat, das klingt wie eine neue, gewaltige Offenbarung, die bestimmt ist, alle Welt zu überraschen. So neu ist sie, und so plötzlich, daß ihr Ruf zunächst Staunen und Kopfschütteln erregt, kommt doch in diesen Schriften der gewaltige Mißklang zum Ausdruck, den Rousseau aus der entarteten Welt der Kultur vernimmt. Die nachfolgenden Schriften mildern die Schärfen nicht unwesentlich, verarbeiten aber eben den Stoff weiter, den die beiden Discours gebracht haben. Rousseau selbst fühlte den Unterschied zwischen seinem ursprünglichen und dem späteren Standpunkt recht wohl: in der Anmerkung zu den Confessions (XVIII, 205) beschwert er sich darüber, daß unter Diderots Einfluß seine ersten Schriften ce ton dur et cet air noir erhalten hätten. Es ist gewiß, daß auch das jeweils behandelte Thema ihn dann und wann auf Wege führte, die seinen ursprünglichen Gedankengängen nicht entsprachen. Die einzelnen Abweichungen werden je an ihrer Stelle besprochen werden. Diese Behandlungsweise ist schon dadurch gerechtfertigt, daß die großen Schriften zeitlich zu nahe zusammenliegen, als daß eine getrennte Betrachtung erlaubt wäre.

I. Teil.

Die in Rousseaus Naturbegriff enthaltenen Hauptgedanken.

Wir rücken den Begriff der Naturgemäßheit in das Zentrum der Gedankenwelt Rousseaus. Aber was versteht Rousseau unter diesem Begriff? Zunächst hat er eine rein formale Bedeutung. Wenn er fordert, man müsse Rücksicht nehmen auf die natürliche, in der Wirklichkeit gegebene Eigenart des Kindes, man solle ausgehen von der Beobachtung der Kindesnatur und ihr alle ihre Gesetze ablauschen, man solle dem Gang der Natur folgen, die vom Leichten zum Schweren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Ursprünglichen zum Abgeleiteten fortschreite, so sind das doch zunächst nur Erwägungen formeller Natur. Aber Rousseau bleibt dabei nicht stehen. Sein Naturbegriff hat einen reichen bunten Inhalt. In seiner Naturanschauung liegt schon seine ganze Weltanschauung. Wir schicken hier zur vorläufigen Orientierung einen Überblick über die wesentlichsten Merkmale des Naturbegriffs Rousseaus voraus, während die folgenden Abschnitte die nähere Begründung erbringen werden.

Gerade die oben genannten formalen Forderungen weisen über sich selbst hinaus: sie sind erwachsen auf dem Boden des Optimismus, dem die Natur die Quelle aller Vollkommenheit, der Hort alles Guten ist. Rousseaus Naturbegriff ist nicht inhaltslos, es steckt darin der gewaltige Optimismus eines Mannes, der aus den Wirrnissen der Welt und der Verdorbenheit der kulturellen Zustände sich flüchtet an den Busen der Mutter Natur, und der aus der Ansteckung durch das Gift der Gesellschaft hier seine Genesung findet. Dieser Optimismus ist unlösbar verbunden mit Rousseaus Naturanschauung: der Mensch ist von Natur gut, gut ist alles, so wie es hervorgeht aus dem frischen, ungetrübten Quell der Natur. Dieser Optimismus hat seine Kehrseite in einem ebenso gewaltigen Pessimismus: die Kultur, jene wahnwitzige Erfindung des Menschen, macht alles schlecht, sie schüttet einen giftigen Tropfen nach dem andern in den Becher, daraus die Menschheit Labung trinken sollte.

Damit hängt sehr eng zusammen, daß für Rousseau im Naturbegriff ein sehr starkes ethisches Moment liegt. Denn jenes „gut" faßt er nicht bloß im Sinn von zweckmäßig, nützlich, sondern zugleich im Sinn von

ethisch gut. Dem dogmatischen Satz, daß der Mensch von Natur böse sei, stellt Rousseau die gegenteilige Behauptung entgegen. Mit ihr steht und fällt sein Glaube an die Natur: die Natur kann nicht lügen; er glaubt an sie, wie das Kind an die Mutter glaubt. Die ursprüngliche Güte des Menschen gilt es zu wahren sowohl in der Erziehung der einzelnen, wie im Zusammenhalten der Massen, im Staat. So gewinnt fürs zweite Rousseaus Pädagogik einen *ethischen Grundcharakter*. An alles und jedes legt er den Maßstab seiner Ethik an, alles bemißt er nach ihren Normen.

Zu diesen beiden Grundgedanken tritt aber für Rousseau noch ein dritter hinzu. Er sieht, daß die Natur nicht das Allgemeine schafft, sondern das Einzelne; man trifft in ihr nicht das Abstrakte, sondern allein das Besondere, das Konkrete. Jedem Einzelwesen gibt sie seine ganze, volle Anlage mit; die naturgewollte Eigenart eines jeden Dinges soll darum nicht erdrückt und erstickt, sondern vielmehr in seiner Besonderheit gefördert werden. So erhält Rousseaus Naturbegriff eine *individualistische* Gestaltung. Seine persönliche Eigenart, seine Lebenserfahrungen, der oben genannte Pessimismus, seine psychologischen Ideen — alle diese Elemente haben den individualistischen Charakter seiner Anschauungen wesentlich verstärkt. — Aus diesen drei Bestandteilen ist der Naturbegriff Rousseaus zusammengewoben. Wir suchen nun, jeden einzelnen in seiner Art und Bedeutung näher kennen zu lernen.

1. Abschnitt.

Der Optimismus mit seiner Kehrseite, dem Pessimismus.

1. Kapitel.

Wie kommt Rousseau zu seinem optimistischen Glauben?

Wenn Rousseau an die Natur glaubte, was hat ihm dann das innere Recht gegeben, mit Überzeugung dieses Glaubens zu leben? Eine lange Reihe von empirischen Beweisen bestätigt ihm seinen Glauben. Er weist darauf hin, wie der Mensch, der von der Natur sich leiten läßt, sich selbst viel Leid erspart (II. Discours I, 344); er sieht in der Welt l'harmonie et l'accord du tout (Émile IV, 161) und weist das an allerlei kleinen Zügen, wenn auch nicht gerade immer in glücklicher Weise, nach: Einmal erklärt er dies ausdrücklich als seine Methode: l'étudie ce qui est, j'en recherche la cause et je trouve enfin que ce qui est est bien (Sophie V, 69). Freilich empirische Beweise können hier unmöglich ge-

nügen, denn auch die Peſſimiſten haben zu allen Zeiten ihre ſchärfſten Beweisgründe aus derſelben Erfahrung geholt. Rouſſeau ſelbſt weiß, daß es direkte, der Erfahrung entnommene, Beweiſe für oder gegen den Optimismus überhaupt nicht geben kann; dazu wäre ja eine genaue Einſicht in die Einrichtung der Welt und in Gottes Schöpfergedanken erforderlich, eine Einſicht, welche die Faſſungskraft menſchlicher Intelligenz weit überſteigt (an Voltaire XXII, 306). Und an derſelben Stelle führt er aus: man könne die wahren Prinzipien des Optimismus weder aus den Eigenſchaften der Materie noch aus der Einrichtung des Univerſums gewinnen, man könne ſie allein ableiten aus der Vollkommenheit Gottes, der ein Herr über das All iſt. Aber jene empiriſchen Beweiſe ſind ihm doch wenigſtens eine Stütze ſeines Glaubens an die Güte der Natur. Bedeutſam bleibt auch, daß Rouſſeau, indem er der Natur nachgeht, um ihre Gedanken zu ergründen, auf eine teleologiſche Betrachtung der Welt geführt wird. Überall, im Einzelindividuum wie im Univerſum, ſieht er Endzwecke und eine Intelligenz, die alles auf den gewollten Endzweck hinleitet (Confessions XVIII, 211).

Ganz von ſelbſt werden wir damit zu einer religiöſen Begründung des Optimismus geführt. Nicht ſelten ſchlägt Rouſſeau dieſen Ton an. Man denke nur an den locus classicus, den erſten Satz im Émile: tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses (III, 9). Wir wollen nicht weiter fragen, ob nicht ſolche Sätze manchmal ins Gebiet der religiöſen Phraſe zu verweiſen ſind; jedenfalls war es ihm heiliger Ernſt, wenn er der Erbſünde der „Philoſophie“ gegenüber ſich beruft auf die Gerechtigkeit und Güte des höchſten Weſens (an Beaumont VII, 48). Und wenn ſolche Worte ihm etwa nur durch die Rückſicht auf die erzbiſchöfliche Würde Beaumonts eingegeben wären, ſo ſagt er doch (an Voltaire XXII, 309) ganz deutlich, daß hier alles ankomme auf die Exiſtenz Gottes. Wenn Gott da iſt, wenn Weisheit und Macht ſeine Attribute ſind, dann iſt bewieſen, daß alles gut iſt, oder, wie er auch einſchränkend zu ſagen pflegt, daß wenigſtens, wenn man alles ineinander rechne, das All gut ſei.

Allein auch bei dieſer religiöſen Fundamentierung dürfen wir nicht ſtehen bleiben. Drei Tatſachen nötigen uns, noch weiter zu ſuchen. Fürs erſte iſt zu bemerken, daß gerade in den erſten Schriften, den beiden Discours und den ſie begleitenden Schriften, die religiöſe Begründung ſich faſt gar nicht findet. Das iſt doch auffallend; denn gerade hier bricht ja ſein optimiſtiſcher Glaube ſo mächtig hervor; wenn irgendwo, dann mußte er hier die Quelle nennen, aus der ſein Glaube floß. Zweitens teilt auch der Atheiſt Wolmar den Optimismus Rouſſeaus. Und drittens iſt zu beachten, daß Rouſſeau meiſt nicht ſo ſchließt: weil Gott weiſe und gerecht iſt, iſt das All gut; ſondern er ſchließt meiſt umgekehrt: aus der harmoniſchen Geſtaltung der Welt folgt Gottes Daſein, Weisheit und Gerechtigkeit. Rouſſeau erlaubt ſich das freilich auch ſonſt, daß er heute aus a ſchließt, daß b iſt, und morgen den um-

gekehrten Beweisgang antritt. Aber je aufmerksamer man seinen Gedankengängen nachgeht, um so deutlicher wird, daß sowohl jenem Optimismus wie seinem Gottesglauben eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Welches diese Quelle ist, das spricht er schon im Brief an M. Bordes (I, 149) aus: daß der Mensch von Natur gut ist, das sage ihm das Gefühl. Es ist dies das von ihm so viel genannte sentiment intérieur, das ihm volle Gewißheit verschafft, wo direkte Beweise nicht möglich sind (Morceau allégorique sur la révélation in Streckeisen-Moultou S. 176). Dieses sentiment intérieur wertet er wie ein neues Erkenntnisprinzip. Wenn er es selbst nicht sagen würde, wir hätten auch ohne dies genug Gelegenheit, zu merken, daß er aus diesem sentiment seine stärksten Beweise holt. Auch da, wo Beweise mit mathematisch bindender Kraft möglich wären, erhalten doch für ihn solche Sätze erst dadurch die rechte Sanktion, daß auch die innere Stimme ja dazu sagt.

Es ist hier an den Charakter Rousseaus zu erinnern. Rousseau ist durchaus Gefühlsmensch. Kein Wunder, wenn bei ihm die innere Stimme so viel gilt. Dem Skeptizismus seiner Zeit gegenüber, dessen verwüstende Folgen ihm klar waren, sucht Rousseau die Gewißheit in sich selbst; er findet sie in dem Gefühl, das in sich ein unbesiegbares Zutrauen zu sich selbst trägt. Dieser Macht des seines Rechts gewissen Gefühles übergibt sich Rousseau ganz; und es hat in ihm ganz besonders stark gelebt. In dieser Betonung des Gefühls ist er ein Bahnbrecher, ein Reformator geworden. So fühlt er sich im Besitz einer ganz klaren Erkenntnis, wenn er, auf sein Gefühl sich berufend, sagt: Alles Natürliche ist gut.

Damit eröffnet sich uns aber auch eine Perspektive auf seinen Naturbegriff. Dieser Begriff erhält eine großartige Bedeutung. Natur ist ihm nicht bloß die Zusammenfassung aller Phänomene; er sucht nicht die Natur allein, mit welcher der Naturforscher arbeitet. Was er unter Natur versteht, das ist etwas viel Tieferes, Lebensvolleres. Nicht draußen in der Welt der Dinge, nein drinnen im Gemüt des Menschen liegt die eigentliche Seele der Natur, dort vernimmt er am deutlichsten das Rauschen jener geheimnisvollen Quelle; und wer auf diese Laute horcht, dem offenbart die Natur ihre tiefsten Geheimnisse, ihren heiligen Willen. Nicht als ob damit schon eine deutliche, in allen Teilen klare Bestimmung des Naturbegriffs Rousseaus gegeben wäre, aber seine ganze Eigenart wird doch dadurch einigermaßen deutlich gemacht.

2. Kapitel.

Der Optimismus Rousseaus nach seiner Bedeutung.

Worin offenbart sich aber jene Güte der Natur? Rousseau findet sie sowohl im Menschen, wie auch in der objektiven Natur.

Im Menschen selbst. Die Natur hat ihn von Anfang an stark gemacht (II. Discours I, 224). Der Selbsterhaltungstrieb (II. Discours I, 262 ff.) leitet den Menschen in vollkommener Weise, so daß der, der sich von ihm bestimmen läßt, nichts Unnützes will (Émile III, 125). Alle ersten Regungen der Menschennatur sind gut und recht und bezwecken auf dem direktesten Weg unsere Erhaltung und unser Glück (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 15). Wir sind ausgestattet mit allerlei Fähigkeiten, die sich hernach vervollkommnen werden, von den Sinnen an bis zu den erhabensten Geistesfähigkeiten. Wie gut ist der physische Mensch, d. h. wie zweckvoll ist alles an ihm eingerichtet!

Freilich so wie der Mensch, als einzelner oder als Gattung, aus der Hand der Natur hervorgeht, in diesem primitiven Zustand, in dieser Zeit unentwickelter Qualitäten, scheint er durchaus kein Zeugnis ablegen zu können von der ursprünglichen Güte der Natur. Der ursprüngliche Mensch ist unwissend, plump; er ist ein Geschöpf von derben Formen und rohen Gewohnheiten. Aber gerade diesen Zustand lobt Rousseau, denn er denkt an die zerstörenden Wirkungen, welche die Beschäftigung mit den Wissenschaften und die Verfeinerung der Sitten immer hervorrufen (I. Discours). Darum kann er sogar reden von einer douce et précieuse ignorance (Réponse au roi de Pologne I, 128). Mit einem Blick voll Wehmut und Bedauern schaut er zurück auf jene schöne, entschwundene Zeit, da die Einbildung dem Menschen noch nichts vor die Augen zauberte, da sein Herz noch nichts von ihm forderte, da die Berechnung der Zukunft und die Neugier ihm fremd waren, da das Schauspiel der Natur ihm noch eine gleichgültige Sache war (II. Discours I, 239). In dieser Zeit besaß des Menschen Herz noch seinen Frieden, sein Körper noch seine Gesundheit (II. Discours I, 253). Ja Rousseau nennt dies das goldene Zeitalter (L'origine des langues I, 508). Damals waren die Menschen noch wild, aber das schadete nicht viel, begegneten sie sich doch nur selten. Die ursprünglichen Instinkte des einzelnen wie der Gattung sind das unmittelbarste Werk der Natur, sie sind ihr unverfälschter Ausdruck und darum gut. Daraus folgert Rousseau die Berechtigung und den hohen Wert der physischen, psychischen, intellektuellen Triebe. Vor allem sieht er die elementarsten Triebe als etwas Heiliges, Unantastbares an. So singt Rousseau das Lob des ursprünglichen Instinkts, so singt er auch das Lob der Liebe; sie ist natürlich, heilig und recht. Seine erhabene Schilderung der Liebe in der Nouvelle Héloïse erschien seiner Zeit wie eine Offenbarung.

Auch im Leben des einzelnen Menschen sieht Rousseaus Auge lauter teleologische Zusammenhänge, lauter Räder, die wunderbar ineinander greifen, falls wir nicht selbst mit frevler Hand dies Räderwerk in seinem Gange stören. Auch ist die Eigenart des Individuums, die es von der Natur mitbekommen hat, durchaus nicht bloß eine zufällige Abwandlung, die man ignorieren könnte. Dadurch, daß die Natur jedem einzelnen

sein génie particulier (Émile III, 146) mitgegeben hat, hat sie ihren energischen Willen ausgesprochen, daß sie diese Eigenart will, daß man sie bewahren und entfalten, ja nicht abschleifen soll.

Die Natur ist gut: das hieß bisher, es sei in ihrem Gebiet alles nützlich und zweckentsprechend. Es muß jedoch schon hier ergänzend hinzugefügt werden, daß mit dieser Nützlichkeitsbetrachtung sofort ethische Gedanken sich verbinden. Rousseau gibt sich freilich darüber keiner Täuschung hin, daß man beim Menschen, so wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, noch nicht von eigentlich moralischen Eigenschaften reden darf. Polemische Absichten nötigen ihn jedoch schon jetzt zur Einführung ethischer Gedankenreihen: ihm ist es ja zu tun um den Kampf mit jenen Philosophen und Geschichtsschreibern, die dem Menschen das eine Gute, das er hatte, noch nehmen, indem sie die Menschennatur als ihrem Ursprung nach böse hinstellen. Er hält zwar zunächst noch daran fest, daß wir vor dem Alter der Vernunft zwischen gut und böse noch nicht unterscheiden können (Émile III, 84), daß im Kindesalter unseren Handlungen jede Moralität fehle (eod.). Ja er kann diesem Gedanken einen recht kräftigen Ausdruck geben, wenn er sagt, der Mensch sei im Naturzustand ganz beschränkt auf seinen physischen Instinkt, er sei nichts, sei ein Tier (An Beaumont VII, 45). Die ethische Wertung dieses Naturzustandes bereitet er zunächst vor durch negative Wendungen wie die: es finden sich jedenfalls im natürlichen Menschenherzen keine angeborenen Verkehrtheiten (Émile III, 142), also auch keine Keime, deren Entfaltung verhängnisvoll werden könnte; und wenn im Zustand der Natur der Starke dem Schwachen etwas raubt, so sehen beide Teile das Geschehnis einfach als natürliches Ereignis an; ethische Wertung ist auf dieser Stufe ausgeschlossen (Note zum II. Discours I, 368). Die Geschöpfe der Natur sind noch nicht verdorben (An Bordes I, 140). Im Naturzustand haben überhaupt die Leute untereinander noch keine moralischen Beziehungen oder Pflichten, deren sie sich bewußt wären (II. Discours I, 254); damals fehlten noch die Leidenschaften und die Unbeständigkeit, welche ja den Ruin der einzelnen wie der Völker begründet haben (II. Discours I, 331 ff.). Einen Schritt weiter geht Rousseau mit der Behauptung, damals habe die Wahrheit geherrscht an Stelle der Heuchelei, wenngleich die Menschennatur im Grund nicht besser gewesen sei (I. Discours I, 10). Und im II. Discours (I, 208) nennt er die ursprüngliche Einfachheit himmlisch und majestätisch. Die Unwissenheit der ersten Zeit sei ein köstliches Gut gewesen; denn als der Mensch anfing, andere zu studieren, kam er nicht mehr dazu, sich selbst zu erkennen. Damals bestand die Tugend einfach in der angeborenen Unschuld. Aber trotzdem findet Rousseau in der Menschennatur auch eine p o s i t i v e natürliche Tugend: es ist das Mitleid, ein angeborenes Gefühl des Widerstrebens, Seinesgleichen leiden zu sehen, eine Tugend, die jedem Gebrauch der Reflexion vorangeht (II. Discours I, 257). So redet er von einer Güte, die dem

reinen Naturzustand zukommt (II. Discours I, 285). Ja die Macht dieses Mitleides ist gleich so stark, daß dadurch die amour-propre, d. h. die maßlose Eigenliebe in die ihr zustehenden Grenzen zurückgedämmt wird, so daß der ethisch berechtigte amour de soi-même zurückbleibt (II. Discours I, 261 und Émile IV, 10). Zwar läßt Rousseau von der Behauptung auch jetzt noch nicht, der „amour-propre" — er meint jedoch den amour de soi-même — sei „an und für sich indifferent gegen gut und böse" (An Beaumont VII, 44), aber er gibt nun endlich doch zu, daß das Gefühl für das Gute dem Kind schon angeboren sei (Émile III, 81), wenn auch das Kind zu Anfang sich dessen noch nicht bewußt sei (Émile III. 84). Und nun gibt er sich alle erdenkliche Mühe, den Naturzustand zu idealisieren; „nichts ist so süß, wie der Mensch in seinem primitiven Zustand" (II. Discours I, 284). Damals lebte er im seligen Genuß der goldenen Zeit; mit seiner ganzen Liebe und Sehnsucht betrachtet er diese heiteren, unschuldsvollen Jugendtage der Menschheit, da sie den Laut des Schmerzes nur von ferne vernahm, da geschlagene Wunden so rasch wieder heilten. In dieser Sucht, alles Primitive zu idealisieren, geht Rousseau nicht selten bis ins Lächerliche.

Schon hier tritt uns ein Widerspruch entgegen, der letzthin in Rousseaus Naturbegriff selbst begründet ist. Er möchte den Naturzustand idealisieren, aber je mehr er ihn betrachtet, um so nüchterner sieht er aus. Er möchte alles Gute, das nur gesagt werden kann, so gern von ihm aussagen, und er ist so spröde, so unbegreiflich ablehnend gegen alles, was gut und böse heißt. Er möchte gern ein Stück höheren, idealeren Lebens hineingeheimnissen in den Naturbegriff, aber der Naturzustand ist so arm, so unaussprechlich primitiv, so stumm. Schon hier bemerken wir den klaffenden Widerspruch, der freilich Rousseau selbst verborgen blieb. Er gewinnt seinen Naturbegriff zunächst auf empirischem Wege, er verfolgt die Natur zurück bis zu ihren ersten Quellen und hofft hier ihr seligmachendes Geheimnis zu erfahren. Zugleich aber macht er sich einen Begriff von der Natur zurecht, der nicht aus der Erfahrung stammt, einen abstrakten idealisierten Naturbegriff, zu dem das Gefühl, zu dem ein ideales Sehnen ihn führt. Man kann auch sagen: es ist der Widerspruch zwischen der empirischen Naturanschauung und einem a priori konstruierten Naturbegriff. Rousseaus unbesiegbarer Optimismus erlaubt ihm, die auf zwei so verschiedenen Wegen gefundene Natur als eine und dieselbe anzusehen. Aber das war nicht sein Fehler allein, es war der Fehler seiner Zeit.

Es würde aber dieser ganzen Schilderung noch ein charakteristischer Zug fehlen, wenn wir nicht auch noch darauf hinweisen würden, daß nach der Meinung des Philosophen diese ursprüngliche gute Beschaffenheit des Menschen ihm unverlierbar geblieben ist. Selbst Erziehung und Gewohnheiten konnten die ursprünglichen Qualitäten nicht zerstören, höchstens verschlechtern (II. Discours I, 221), die Kraft der Natur ist unbesiegbar

(Émile VI, 75). Darum vertraut er stets wieder auf die Natur, weil sie immer, auch heute noch, „schöne Seelen" schafft, so sehr die Zeit mit ihren Sitten dieselben zu verderben sucht (Nouvelle Héloïse VIII, 30). Es leuchtet sofort ein, von welch weittragender Bedeutung gerade diese Gewißheit sein mußte: so muß also Rousseau den Glauben an das Menschengeschlecht, auch an die heutige Menschheit nicht aufgeben. Darum ist die natürliche Erziehung noch nicht aussichtslos. Auch die Jansenisten hatten von einer natürlichen Unschuld des Kindes geredet, aber sie verstanden darunter die durch die Taufe wiederhergestellte Natur. Bei Rousseau dagegen ist es der Optimismus selbst, der es ihm erlaubt, ohne alles Weitere an das Gute, Natürliche zu glauben, das kein Einfluß der Welt hat ganz zerstören können. Der Mensch ist also von Natur gut. Das klang für viele wie eine neue Predigt, diese Verkündigung von der ursprünglich guten Kindesseele.

Nicht so neu dagegen war es, wenn auch der objektiven Natur ihr Anteil an jener natürlichen Güte zugesichert wurde.

Bekannt ist ja Rousseaus Vorliebe für das Land wie auch für landwirtschaftliche Beschäftigung. Wie rührend sind seine Schilderungen ländlichen Lebens und ländlicher Feste in der Nouvelle Héloïse! Er liebt das Naturidyll mit seiner Poesie und seinem Zauber. Aber die Schönheit, die Vollkommenheit, die Natur hat sich nicht so versteckt, daß man sie nur an ein paar idyllischen Plätzen finden würde. Die Natur, die große Natur, die das Auge überall erschaut, das Weltall in seiner ganzen Tiefe und Höhe, Länge und Breite, in seinen erforschten und unerforschten Gründen, ist vollkommen, ist gut. Sie allein, die Natur weiß in allem, was sie tut, kennt Mittel und Zwecke (An Voltaire XXII, 299). Gerade Voltaire gegenüber spricht Rousseau es aus, wie diese ungeheure Gesetzmäßigkeit, die alles regelt, die Vollkommenheit der Welt begründe (eod.). Kein allgemeines Naturgesetz ist schlecht (Émile V, 38). Auch Wunder sind keineswegs notwendig zur Verbesserung der Welt, da diese an sich schon gut genug ist (Lettres de la Montagne VII, 263 ff.). Und für den Menschen selbst ist es die höchste und schönste Pflicht, daß er sich der Naturnotwendigkeit unterwerfe. Ihr folgen ist der sicherste, zweckmäßigste, beste Weg. Ja die Natur ist die unmittelbarste Führerin zu Gott. Weil sie so gut ist, kann sie auch dem suchenden Menschen die tiefsten Wahrheiten nicht vorenthalten; sie *muß* ihm den Weg zeigen, auf dem er zur großen, ewigen Wahrheit hindurchdringen kann (Émile IV, 205). Und wenn er (Émile IV, 149) den Grundsatz ausspricht: la vérité est dans les choses, so will er damit eben sagen, daß die Natur dem unverfälschten, unbestochenen Sinn des Menschen die Wahrheit von selber zeige. Durch die Zuverlässigkeit der Natur ist auch die richtige, der Wahrheit entsprechende Bildung der sensations und idées sichergestellt.

In der Tatsache des Übels, des physischen wie des moralischen, liegt aber nun eine gewaltige Bedrohung des Optimismus. Wolmar gibt

diesen Bedenken Ausdruck. Aus der Existenz des Übels schließt er auf einen Mangel an Macht und Intelligenz — oder an Güte in der ersten Ursache (Nouvelle Héloïse X, 128). Die Frage: wie verträgt sich die Tatsache des Übels in der Welt mit dem Vorsehungsglauben, mit dem damals geläufigen Optimismus, hat ja zu jener Zeit die Gemüter sehr heftig beunruhigt. Das Ereignis von Lissabon war von erschütternder Wirkung, die Gemüter waren erregt, die verhängnisvollsten Fragen lagen in der Luft. Auch bei Rousseau spüren wir jene Wirkung, besonders in seinen Schriften, in denen er sich mit Voltaire beschäftigt: Er sieht sich gezwungen, die ganze Frage noch einmal zu überdenken, ob denn sein Optimismus überhaupt durchführbar sei, ob er nicht zum wenigsten seinen ursprünglichen Standpunkt einschränken müsse. Und nun die Ergebnisse dieser Besinnung: Zunächst das moralische Übel! Den Ursprung desselben findet er in der Freiheit des Menschen (Nouvelle Héloïse X, 128). So ist Gott wenigstens für den Augenblick von der Schuld entlastet. Aber es regt sich natürlich sofort die Frage: warum ist denn der Mensch nicht besser geschaffen? Sowie Rousseau diesem Gedanken nachgeht, kommt er mit seinem Optimismus ins Gedränge. Er sucht nun das Böse zurückzuführen auf die Materie (Nouvelle Héloïse X, 128); der Mensch ist eben aus anderem Stoff geformt als Gott, er ist endlich und durch seine ganz andersartige Beschaffenheit in weite Ferne von Gott gerückt; nur eine göttliche Substanz könnte ganz frei sein vom Bösen. So sehr sich sonst Rousseau gegen die Annahme eines mal inné im Menschen wendet (Examen de la Nouvelle Héloïse in Musset-Pathay II, 308 f.), so neigt er doch manchmal zu der Anschauung, die Menschennatur berge neben dem angeborenen guten Prinzip noch ein böses (Émile IV, 202 f.) in sich. Hätte Rousseau diesen Gedanken konsequent durchgeführt, so hätte er seinen optimistischen Glauben an die Menschennatur nicht mehr festhalten können, er ist darum sehr vorsichtig geworden. Er nimmt das verhängnisvolle Wort wieder halb zurück, wenn er sagt, es *würden* sich manche Schwierigkeiten, z. B. den Ursprung des Bösen betreffend, lösen lassen, *falls* man zwei Substanzen, Geist und Materie, annehme (An Beaumont VII, 79 f.). In einem Brief aus dem Jahr 1769 (XXVII, 53) tritt er auch wieder an den Gedanken heran, daß der Mensch am bösen Prinzip teil hat, sofern er an der Materie teilnimmt, die als passives Prinzip dem in Gott verkörperten aktiven Prinzip gegenübersteht. Um seinen Optimismus festhalten zu können, mußte er sich zwar dagegen verwahren, daß die Verbindung der Seele mit dem Leib die Sünde begründe, aber als schmerzlich sieht er doch immer wieder diese Verbindung an (Émile IV, 201). Zur Klarheit ist er über diesen Punkt nie hindurchgedrungen. Das Bestreben, seinen Optimismus unverkürzt beibehalten zu können, und das Bedürfnis, das Böse in der Welt zu erklären, — diese zwei Motive lagen im Krieg widereinander.

Wie steht es aber mit dem physischen Übel? Auch hier läßt sich

sagen, daß jedenfalls ein sehr großer Anteil daran auf das menschliche Konto kommt. Rousseau wird nicht müde zu betonen: nos plus grands maux nous viennent de nous (Émile III, 36). Ja in einer Anmerkung zum II. Discours (I, 340) versteigt er sich bis zu der Behauptung, daß wir nur unter selbstverschuldeten Übeln leiden. Natürlich ist es ihm nicht verborgen, daß der Mensch durchaus nicht die einzige Ursache des Übels ist. Es gibt Übel genug, abgesehen von aller Menschentat. Um nun einen Weg zu finden, der es erlaubt, an den optimistischen Grundgedanken festzuhalten, führt er die Unterscheidung ein zwischen dem mal général, das er leugnet, und dem mal particulier das er zugibt. Das soll heißen: jedes Wesen ist in Beziehung auf das Ganze, d. h. auf das Ganze der Welt, von dem es nur ein Teil ist, wie auf seine eigenen Gesamtinteressen, so vollkommen als nur möglich ausgestattet (An Voltaire XXII, 308), und das Auge des Schöpfers aller Dinge ruht auf dem Ganzen, so daß es wohl vorkommen mag, daß er in einzelnen Fällen etwas vom Glück des Individuums für die Erhaltung des Ganzen, zur Erreichung des Totalzweckes, opfert (eod. XXII, 304). Nur das Vorhandensein des mal général würde den Optimismus ins Unrecht setzen. Darum ist das mal particulier scharf davon zu unterscheiden, dessen Vorhandensein ja nie ein Philosoph geleugnet hat (eod. XXII, 305). So könne man allerdings nicht sagen: tout est bien, wohl aber bestehe der Satz zu Recht: le tout est bien oder tout est bien pour le tout (eod.) Gerade das mal particulier des Individuums trägt mit bei zum allgemeinen Besten. Aber Rousseau kann doch das Dasein des Übels in der Welt nicht entschlossen genug bejahen, er kann ihm nicht mutig ins Gesicht sehen, er möchte es doch stets als kleiner, unbedeutender erscheinen lassen, als es in Wirklichkeit ist. Immer wieder kommen Versicherungen wie die: auch die maux particuliers seien viel geringer als sie scheinen, sie rühren doch meist von Menschenhand her, und sie würden weit übertroffen von den biens particuliers et individuels (Nouvelle Héloïse X, 127). Das kommt daher, daß Rousseau so notwendig den Rückschluß von der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt auf Gott braucht und dazu sollte es eben womöglich gar kein Übel geben. Es hängt auch mit seiner eigenen weichlichen Natur zusammen, daß er sich gegen jede Bezweiflung der ursprünglichen Güte der Welt so sehr sträubt. Und wenn er in dem Brief an Voltaire (XXII, 307) seine Aufstellungen über das mal général und das mal particulier mit einem „vermutlich" einleitet, so erhellt auch daraus die Unsicherheit seiner Stellung. Und wie steht es vollends mit dem Optimismus, wenn auch das physische Übel seine Ursache hat in der Natur der Materie (Nouvelle Héloïse X, 128), die als zweite Substanz unabhängig neben Gott steht (XXVII, 53)?

Der Optimismus Rousseaus ist jedenfalls nicht das Ergebnis eines Rechenexempels, in welchem das Gute und das Böse gegeneinander abgewogen worden wären, sondern er ist der Ausfluß eines unmittelbaren

Gefühles, das die Natur jedem Menschen mitgibt, das sie jedenfalls diesem schwärmerischen Freund der Natur mitgegeben hat. Und was die Natur ihren Geschöpfen in die Seele haucht, das ist nicht Trug und Täuschung, sondern reine Wahrheit.

Zusammenfassend können wir nun sagen: Rousseau weiß, daß das Leben ein Gut ist (Nouvelle Héloïse IX, 148). Das unmittelbare Lebensgefühl sagt es ihm, dem Vielgeprüften, vom Schicksal hart Mitgenommenen. Während der glückliche Voltaire das Leben hart anklagt, preist das unglückliche Kind der Natur dasselbe Leben, das gerade ihm so vieles vorenthält. Er empfindet das Leben doch als eine Wohltat; nichts ist so süß wie das Gefühl der eigenen Existenz, da der Mensch sich selbst genießen darf. Dieses Gefühl höchsten Genusses werden allerdings seine blasierten Zeitgenossen kaum an sich erleben, wohl aber die, die inmitten all der Unnatur der Zeit sich ein Stück Natur gerettet haben. Ihnen ist das Leben ein schönes Geschenk (An Voltaire XXII, 297). Dieser Lebensidealismus entspricht dem unmittelbarsten Empfinden des Menschen selbst, bedarf also keines stärkeren Beweises mehr. Wenn irgendwo so mag hier das Wort Goethes gelten:

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen."

Damit verbürgt die Natur selbst dem Menschen ihre ewige Güte. Von diesem Lebensidealismus zehrt Rousseau. Im Anfang des Menschenlebens findet sich jene köstliche Harmonie zwischen Bedürfnis und Vermögen. In diesem harmonischen Verhältnis, das die Natur gesetzt hat, ruht des Menschen Glück. Er wird es so lange genießen, als er in den natürlichen Schranken seines Daseins bleibt, so lange, als er nicht mit freventlichem Wunsch die Grenzen seines Könnens überschreitet.

3. Kapitel.

Zwei hieraus sich ergebende Probleme.

Es war in der Tat eine sehr folgenreiche Erklärung, als Rousseau die Natur mit all ihren Kräften und Trieben, mit all ihrem Werden und Vergehen, für gut erklärte. Fast unübersehbar sind die Konsequenzen dieses einmal aufgestellten Prinzips. Aber wir haben auch schon erkannt, wie Rousseau mit seinem Optimismus ins Gedränge kam. Wenn er das Übel in der Welt erklären will und dabei auch nur die Möglichkeit der Annahme zugibt, daß von Anfang an zwei Prinzipien in ewiger Koexistenz nebeneinander bestanden, so ist der Optimismus schon preisgegeben. Zwar sucht er gerade vor diesem Gedanken noch Halt zu machen, sowie er merkt, daß sein Glaube an die ursprüngliche Güte der Natur hier in seinem Fundament erschüttert wird. Aber die Gefahr eines pessimistischen Einschlags ist da.

Eine andere Schwäche seines Optimismus besteht darin, daß er mit kranken, schwachen Kindern, mit Krüppeln nichts anzufangen weiß. Wo die Natur selbst nicht gut ist, da kümmert er sich auch nicht darum (Émile III, 50). Rousseau ist allerdings insofern konsequent, als er erklärt: hat die Natur schlecht für ein Individuum gesorgt, dann soll man nicht mit tausend Mitteln und Mittelchen ihr aufzuhelfen suchen. Man soll nicht verbessern, was die Natur nun einmal anders geschaffen hat.

Wir wissen, daß Rousseau immer wieder den Gedanken hervorhebt, daß die Natur jedem einzelnen sein génie particulier mitgegeben hat, daß jeder eine Art für sich ist und somit eine naturgewollte spezifische Eigenart an sich trägt. Erfordert es nicht die Konsequenz, nun weiterzuschließen: also besteht unter den Menschen auch in ethischer Beziehung eine natürliche Verschiedenheit: der eine bekam von der Natur schwere Fehler mit, während sie den anderen mit Tugenden segnete? Rousseau selbst will natürlich von solchen Unterschieden in den ethischen Qualitäten nichts wissen. Er konnte sich darauf berufen, daß er deutlich genug auf die Verschiedenheit des ordre physique und des ordre moral hingewiesen habe. Aber wir werden dem entgegenhalten müssen, daß er bei anderen Gelegenheiten das Physische und das Ethische so nahe zusammenrückt, daß man nicht weiß, wo das eine beginnt und das andere aufhört (s. 2. Abschnitt).

Noch größer wird die Verwirrung, in die Rousseau mit seinem Optimismus kommt! Wir folgen ihm in der Erörterung zweier Probleme, die wieder unter sich verwandt sind, und die bei ihm eine große Rolle spielen. Das eine Problem betrifft das Verhältnis von Natur und Kultur, das andere das von Natur und ihrer Vervollkommnung. Bei der Betrachtung dieser beiden Probleme wird wiederum deutlich werden, was er unter Natur versteht: es wird klar werden, daß dieser Begriff durchaus nicht einheitlich bestimmt ist, und daß gerade die Mannigfaltigkeit von Gedanken, die unter diesem Namen sich zusammenfinden, es ermöglicht hat, den Naturbegriff an die Spitze des Systems zu stellen.

1. Problem: Das Verhältnis von Natur und Kultur.

Es handelt sich hier um ein weitverzweigtes Problem. Schon vor dem entscheidenden Jahre 1749 beschäftigt sich Rousseau mit dieser Frage. In seiner vollen Wucht jedoch empfindet er das Problem erst seit der Abfassung der beiden Preisschriften. Die erste hat ihm die Augen geöffnet. — Es ist falsch zu sagen, Rousseaus Polemik gelte eigentlich nur der Kultur seiner Zeit, speziell der großstädtischen Zivilisation seiner Tage. Derartige Anschauungen finden sich in den oben genannten Schriften von Christensen (S. 16), Chuquet (S. 73), Gößgen (S. 15), Noïckow (S. 94), Mahrenholtz (S. 34). Aber es ist unrichtig, dies als eigentliche Meinung Rousseaus zu bezeichnen. Rousseau ist auf diese Unterscheidung von Kultur an sich und Mißbrauch derselben ausdrücklich nicht eingegangen, er konnte

gar nicht darauf eingehen. Auch als der König von Polen diese Unterscheidung ihm nahelegte (I, 92), hat er doch nichts davon wissen wollen; denn das ist ihm eine unumstößliche Gewißheit, daß die Kultur überhaupt und an sich schon der menschlichen Gesellschaft mehr Schaden als Gewinn einträgt. Dieser Anschauung ist er auch unter dem Wandel seiner sonstigen Überzeugungen doch immer treu geblieben.

Woher rührt diese seine ablehnende Stellung gegenüber der Kultur? Offenbar liegt ihr sein Optimismus zugrunde: wenn alles in der Natur an sich schon gut ist, dann kann die Kultur, die nachhelfend, bessernd, ändernd ihre Hand an die ursprüngliche Natur legt, nur schlecht sein. Für Rousseau liegt alles Licht auf seiten der Natur, aller Schatten aber auf seiten der Kultur. Es ist absolut nicht einzusehen, wozu die Wissenschaften notwendig sein sollen, wenn der Mensch doch von Natur gut ist. „Darum nehme man unsere verhängnisvollen Fortschritte weg, unsere Irrtümer und Laster, kurz alles Menschenwerk, — und alles ist gut" (Profession de Foi IV, 175). Also auch im Émile noch, in dem doch Rousseau in mancher Beziehung eine mildere Tonart anschlägt, beharrt er entschlossen auf diesem Standpunkt. Und der spätere Schluß des ganzen Émile mit der Schilderung des tragischen Unglücks der Geliebten — gibt es eine deutlichere Ablehnung der Meinung, als ob Kultur an sich für Menschen etwas Gutes wäre? Der Pessimismus, der hier zutage tritt, ist die natürliche Kehrseite des geschilderten Optimismus.

Und nun stellt Rousseau den ganzen Gegensatz zwischen Natur und Kultur dar. Daß er besonders hier mit dem gewaltigen Gefühl seiner ethischen Überzeugung redet, daß er in dieser Verkündigung als Prophet sich fühlt, das wird jeder sofort spüren, der sich in seine Werke vertieft. Es ist ja bekannt, wie er auf seiten der Kultur nichts sieht als Unnatur, wie er Anklage auf Anklage häuft gegen Wissenschaft und Kunst. Die Kultur ist eine Feindin alles Ursprünglichen, Elementaren; sie erstickt im Menschen die Natur und nötigt ihn, ihr entgegen zu handeln (Émile III, 9), sie entfernt ihn von seiner natürlichen Bestimmung, von sich selbst; sie wirkt antisozial, zerstört die Liebe zum Vaterland, macht die Menschen zu lauter interessierten Leuten; sie verdirbt den ganzen Menschen, nimmt ihm die Ursprünglichkeit und Wahrheit seiner Gefühle, fälscht seine Urteilskraft, seinen Geschmack, Charakter und seine Sitten, und weckt die Leidenschaften, jene schreckliche Quelle alles Übels; sie bannt den Menschen in eine trübselige Uniformität hinein, während die Natur dieselben Geschöpfe so vielseitig, so mannigfaltig geschaffen hatte; sie tötet jedes angeborene Genie, alle Originalität; sie reißt uns heraus aus dem traulichen Verkehr mit der Natur, indem sie uns in enge Städte zusammenzwängt; sie ist schuld daran, daß Talent mehr gilt als Tugend, daß gerade diejenigen Beschäftigungen vernachlässigt, ja verachtet werden, die in Wahrheit die nützlichsten sind und das Glück des Menschen ausmachen würden; die Kultur steigert seine Bedürfnisse bis ins Ungemessene, und treibt ihn so notwendig dem

Unglück entgegen, da ja naturgemäß das Vermögen, die Bedürfnisse zu befriedigen, mit dem Wachstum derselben nicht Schritt hält. Diese Anklagen gegen die Kultur gipfeln endlich in dem Vorwurf, daß sie dem Menschen seine ursprüngliche Kraft und Frische nehme.

Freilich noch viel schlimmer als diese physischen Folgen der Kultur sind die ethischen. Sie brachte die entsetzliche Verderbnis der Sitten, die nachweislich mit der Kultur ihren Einzug unter den Menschen gehalten hat. Seitdem ist die Tugend im Schwinden begriffen, Schein und Oberflächlichkeit, Trug und Laster nehmen überhand, ja es entsteht jene sittenlose Philosophie, die Glauben und Tugend untergräbt.

Das sind in summarischem Auszug die Klagen, die Rousseau im Namen der Natur gegen die Kultur erhebt. Er erhebt sie nicht bloß in den beiden Preisschriften, diese Anklagepunkte kehren ganz besonders in den drei großen Schriften wieder, und noch in den Confessions ist ihre Schärfe unvermindert. — Hier wird uns eine neue Seite an Rousseaus Naturbegriff deutlich: Natur ist ihm das Ursprüngliche im Gegensatz zu allem Künstlichen, Gemachten; deshalb sucht er das Natürliche am liebsten am Uranfange, als menschliche Tätigkeit die reinen Quellen der Natur noch nicht zu trüben vermochte. Das hatte zwei peinliche Folgen: fürs erste wird deutlich, wie schwierig es unter solchen Umständen sein mußte, der Natur nahezukommen, denn wo ist sie ganz unvermengt geblieben mit menschlichen Eingriffen? Auf empirischem Weg scheint es fast unmöglich zu sein, viele positive Aussagen über die Natur zu gewinnen. Rousseau hat deshalb rasch genug neue Wege betreten: wo die Empirie versagte, mußte das Gefühl aushelfen, und dies erwies sich ihm als eine viel ergiebigere Quelle der Wahrheit. Die andere Folge war nicht weniger verhängnisvoll: zwar wird der Mensch selbst als erhabenes Geschöpf der Natur anerkannt, aber sein Handeln, sein Fortschreiten, seine Entfaltung — das alles soll ohne weiteres auf seiten des Unnatürlichen, des Erkünstelten zu stehen kommen. Die schroffe Scheidung von Natur und Kultur, die Rousseau beliebt, bringt ihn recht ins Gedränge, wenn es sich darum handelt, dem Menschen seine Stellung in der Welt anzuweisen. — Daß aus diesen beiden Gründen in Rousseaus Denken über die Natur eine große Unsicherheit herrschen muß, versteht sich von selbst.

Diese Unsicherheit wird uns sofort in die Augen fallen. Ist es erlaubt, einen solch scharfen Strich zwischen Natur und Kultur zu ziehen? Wie steht es denn mit den höchsten Hervorbringungen der Kunst und des Genies? Ganz gewiß sind sie auf der einen Seite grundverschieden von dem, was ursprüngliche Natur wirkt und schafft. Aber auf der anderen Seite erscheinen sie doch offenbar als die höchsten Gaben der Natur selbst!

In der Tat hat Rousseau sich diesen Gedanken gegenüber nicht immer ganz ablehnend verhalten können. Die erste Preisschrift schließt sogar mit dem Ergebnis: einer kleinen Zahl von Männern, wie Verulam, Descartes, Newton sei es erlaubt, nach den höchsten glorreichen Zielen

des menſchlichen Geiſteslebens zu ſtreben (I, 45). Sie ſollen an die Spitze treten und die Völker Weisheit lehren. In derſelben Schrift erkennt er an, daß es Bedürfniſſe des Geiſtes gebe, ſo gut wie des Körpers (I, 7). In dieſer erſten Schrift finden ſich neben Sätzen, welche die Kultur an ſich ſchon völlig verwerfen, doch auch ſolche, die etwas von der Kultur retten möchten, ja die ihr Großes nachrühmen (man vgl. I, 23 mit I, 25). Mit der ſcharfen Scheidung von Kultur und Natur wäre es dann freilich nichts mehr. So ſchließt dieſe Löſung eine Inkonſequenz in ſich; Rouſſeau kann alſo nicht bei ihr ſtehen bleiben.

In der zweiten Preisſchrift lernt er, daß die Ungleichheit der Fluch der Kultur ſei, während die Gleichheit das Zeichen der Natur iſt. Nun ſingt er das Lob der Gleichheit, die im Naturzuſtand noch herrſchte; jetzt iſt es aber auch nicht mehr möglich, zwei ungleiche Schichten gelten zu laſſen: auf der einen Seite die Weiſen, andererſeits das von ihnen geleitete Volk. Seitdem verzweifelt er überhaupt daran, daß Kunſt und Wiſſenſchaft für die Menſchen erſtrebenswerte Güter ſein ſollen; zwar bleibt er dabei: Die Wiſſenſchaft ſei an ſich ſehr gut. Aber ſie iſt nur da für den reinen, vollkommenen göttlichen Geiſt; für die Menſchen iſt ſie zu hoch, nur eine göttliche Intelligenz iſt ihr ebenbürtig. (So ſchon in der Réponse au roi de Pologne I, 97, an Bordes I, 137, und beſonders in dem Vorwort, das er ſpäter zu ſeinem Jugendwerk „Narcisse“ ſchrieb XI, 255 f. u. 261.) So kommt Rouſſeau auf den Ausweg, an dem er auch ſpäterhin feſthält, daß zwar an und für ſich die Kultur für den Menſchen nicht da iſt; ſie iſt für höhere Weſen beſtimmt; nachdem aber der Menſch einmal nach dieſer Götterſpeiſe gegriffen und über ſich ſelbſt dadurch ſo viel Unheil gebracht hat, iſt die Kultur heute nicht mehr zu entbehren, ſie muß als Palliativmittel herhalten, als Heilmittel, um Schlimmeres zu verhüten. Die Wiſſenſchaften bedeuten für den Menſchen, ſo wie die Dinge nun einmal liegen, eine weiſe Ablenkung, ſie ſind wie ein Damm, der die Gewäſſer noch vor dem verhängnisvollen Abgrund zurückhält. (Ähnliche Bemerkungen finden ſich: Nouvelle Héloïse VIII, 3, 461; X, 29. Vorwort zu Narcisse XI, 264 f.) In einem Brief an Voltaire (XXII, 238) vergleicht er die Wiſſenſchaft mit dem Eiſen, das man nicht aus der Wunde reißen darf, aus Furcht, der Verwundete müßte darob ſterben. — Die genannten Stellen zeigen, daß Rouſſeau an dieſem Standpunkt feſtgehalten hat. Er ermöglichte ihm, einerſeits fortzufahren in dem kühnen Proteſt gegen alle Kultur, und doch andererſeits den Zeitgenoſſen nicht als ein Barbar und Bildungsfeind zu erſcheinen, noch auch dieſe Zeitgenoſſen zur Rückkehr zur urſprünglichen Barbarei auffordern zu müſſen.

Aber das iſt doch nicht die einzige Löſung des Problems, die ſich bei Rouſſeau findet. Zur ſelben Zeit nimmt er im Émile wieder eine andere Stellung zur Kultur ein! Der Stoff, mit dem er ſich in dieſem Werk beſchäftigte, mochte wohl viel beitragen zu der veränderten Stellung-

nahme. Ist nicht die Erziehungstätigkeit auch ein Stück Kultur? Und wenn sie dies ist, fällt dann nicht auch sie unter jenes Verdammungsurteil? Zwar sieht es zunächst so aus, als entfernte er sich von jenem Standpunkt nicht, wenn er (Nouvelle Héloïse X, 78) sagt, man solle die Kinder des Landes, der Natur nicht unterrichten, sondern nur diejenigen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft heranwachsen und deswegen — leider — die Erziehung brauchen. Allein im Émile macht Rousseau diesen Vorbehalt nicht mehr. Hier kann er sogar so weit gehen, daß er die Erziehung eine bonne culture nennt (Émile IV, 54). Ja er redet hier, als gäbe es ein ganz harmonisches Verhältnis von Natur und erzieherischer Tätigkeit. Auf ganz natürliche Weise erfindet Émile selbst die Instrumente, die er braucht; er sagt von dieser Erziehung: nous ajoutons l'art à la nature (Émile III, 348 f.), und an einer anderen Stelle (Émile V, 78) zeigt er comment l'art peut tendre incessament à perfectionner l'instrument donné par la nature. Hier vertritt er also die Anschauung, als wäre Kultur jedenfalls bis zu einem gewissen Grad an sich schon, und ohne allen Vorbehalt, erstrebenswert.

Es ist kein Wunder, daß Rousseau gerade im Émile zu solchen Zugeständnissen sich herbeiläßt. Da wo er von der Entwicklung nicht des einzelnen, sondern ganzer Völker gesprochen hatte, war es immer noch möglich gewesen, an einer bestimmten Stufe der Entwicklung Halt zu machen, zu gebieten: bis hierher und nicht weiter, zu sagen: bis hierher war noch die Natur die Gebieterin, hier fängt Kultur und Unnatur an. Aber bei der Entwicklung des Individuums ist die Entfaltung so offenkundig eine fortlaufende, nie zur Ruhe kommende Bewegung, daß selbst Rousseau den Gedanken einer natürlichen Auswicklung der ursprünglichen Anlagen nicht von sich zu weisen vermochte.

So hat sich also auch für ihn die Unmöglichkeit herausgestellt, zwischen Natur und Kultur so scharf zu scheiden, wie er eigentlich soll und will. Natur und Kultur rücken nun so nahe zusammen, daß man sie nicht mehr als Gegensätze betrachten kann: vielmehr fließt das eine aus dem andern hervor und setzt es fort. — Damit aber machen diese Begriffe in Rousseaus Denken Wandlungen durch, die in einem auch nur einigermaßen konsequenten System nicht möglich sein sollten. Er konnte eben seine ursprüngliche Anschauung nicht aufgeben, als wäre Natur etwas ganz und gar Feststehendes, etwas an sich selbst Gewisses, ein Urdatum, an dem niemand rütteln kann, als wäre überall, wo Bewegung, Wechsel und Veränderung ist, die naturfeindliche Kultur im Spiel.

Dieselbe Tatsache, daß die Grenzen von Natur und Kultur für Rousseau fließend werden, zeigt sich auch sonst noch. Auf der einen Seite erkennt er die Talente durchaus an, andererseits meint er doch wieder, gute, einfache Völker hätten sie nicht nötig (Nouvelle Héloïse X, 29).

Ob das Eigentumsrecht zum Naturzustand gehört oder erst aus der verhängnisvollen Kulturentwicklung stammt, weiß er nicht genau anzugeben.

Er redet von dem „Dämon des Eigentums“ (Émile IV, 351), der alles vergifte, was er berührt, und kann doch wieder sagen: l'idée de la propriété remonte naturellement au droit du premier occupant par le travail (Émile III, 159).

Auch das Landleben hat seine Kultur; es herrscht dort nicht bloß unverfälschte Natur, Rousseau weist selbst auf die Vergnügungen des Landlebens hin, die nicht derb und roh sind, in denen vielmehr goût, choix délicatesse herrschen (Nouvelle Héloïse VIII, 22), und das sind doch unstreitig Erzeugnisse der Kultur, die weit abliegen vom Naturzustand.

In der Schrift Sur l'origine des langues (I, 480 f.), sagt er, die Erfindung der Sprache entspreche nicht den natürlichen Bedürfnissen des Menschen, während er doch wieder anerkennt, daß die virtuelle Anlage zum Sprechen natürlich sei.

Dieselbe Unsicherheit läßt sich da beobachten, wo er vom Gefühl redet. Zuerst hören wir, daß das Gefühl im Naturzustand noch keine Rolle spielt (II. Discours I, 233 f. und 239: son coeur ne lui demande rien). Sonst aber wird gerade die Bedeutung des Gefühls als des Unmittelbarsten, Allernatürlichsten mit großer Energie betont.

So wird auch zweifelhaft, was für ein Platz der Religion im Naturleben zukommt. Einerseits gehört sie so notwendig zum natürlichen Leben; gerade die Kultur ist es, die den Menschen zum Atheisten macht, während er in den stillen Gründen der Natur der Sprache Gottes lauschen darf. Andererseits muß Rousseau doch zugestehen, daß die kulturlose Zeit keine Religion hatte, daß man sie damals gar nicht brauchte und doch gut war, indem man einfach den Trieben der Natur folgte (XXVII, 44).

Rousseaus Optimismus verlangte eben einen idealen Naturbegriff; deshalb muß er seinen Naturbegriff zieren mit allerlei Schmuck, der ihm fremd ist, deshalb muß er aber auch ungerecht werden gegen alles, was Kultur heißt; so schreibt er der Kultur und ihren Gestaltungen eine langweilige Einförmigkeit zu, während die Natur in bunter Mannigfaltigkeit spiele, als wüßte er nicht, daß die Mannigfaltigkeit, die Differenziierung der Individuen doch zum großen Teil ein Werk der fortschreitenden Kulturentwicklung ist. Es steckt ja ein gewaltiges Stück Wahrheit in all diesen Anklagen, die Rousseau gegen die Kultur erhebt, und durch die Art, wie er es sagt, gelingt es ihm auch zu überzeugen. Und es wäre ja philisterhaft, wenn man einem so eigenartigen Mann, wie er es doch gewesen ist, diese seine Einseitigkeit nicht verzeihen wollte. Nachher hat er doch selbst wieder zugestehen müssen, daß jene getadelte Einförmigkeit gerade im Naturzustand sich finde: im Naturzustand, sagt er, hätte man nicht erst umständlich für Emil eine Sophie suchen müssen, denn diese Naturmenschen haben alle die primitive, gemeinsame Form (Émile V, 124).

Wie Rousseau die Natur auf Kosten der Kultur überschätzt hat, wird auch daran deutlich, daß er das Individuum, so wie es von der Natur

allein gebildet ist, schon als etwas Ganzes, Fertiges, in sich Geschlossenes ansehen möchte; alle Kultur scheint dann nur den Erfolg zu haben, daß das Individuum sich selbst untreu und entfremdet wird, daß es seine ursprüngliche Totalität verliert.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist dies: in Rousseaus Naturbegriff herrscht völlige Unklarheit, sobald er der Kultur gegenübergestellt wird. Er will eine scharfe Grenze zwischen ihnen ziehen, aber so oft er den entscheidenden Schnitt ausführen will: die Gegensätze fließen stets wieder ineinander über. Fragen wir Rousseau, ob denn das Bedürfnis nach Kultur natürlich oder widernatürlich sei, so erhalten wir die widersprechendsten Antworten. Diese Unklarheit beginnt mit der ersten Preisschrift: dort schon ist dem Satz, daß der Geist so gut wie der Leib seine Bedürfnisse habe, der andere gegenübergestellt: sowie der Mensch diese Geistesbedürfnisse befriedigen will, wird es ihm zum Verhängnis; die Natur hat ihm gar keine Zeit zu solcher Beschäftigung lassen wollen. Rousseau hat diese Unklarheit nicht überwunden. Er konnte die Versöhnung zwischen Kultur und Natur in dem auch von ihm manchmal angedeuteten Sinne (S. 20) nicht durchführen, denn er hätte damit seine Grundpositionen aufgeben müssen. Daß er dazu sich nie entschließen konnte, zeigen noch seine letzten Schriften.

2. Problem: Die Natur und ihre Vervollkommnung.

Daß Natur und Kultur Begriffe sind, die ineinanderfließen, wird noch deutlicher, wenn wir uns dem zweiten Problem zuwenden, in dem das Verhältnis der Natur zu ihrer Vervollkommnung zur Besprechung kommt. — Rousseau weiß, daß die Natur nicht still steht; er, der sie so gerne betrachten möchte als etwas Unwandelbares, als etwas Festes und Fertiges, hat doch selbst zugeben müssen, daß das Wachsen zum Wesen der Natur und alles Natürlichen gehört. Er brauchte diesen Gedanken sogar zur Begründung seiner optimistischen Ansicht von der Natur: alle Keime des Guten sind in ihr enthalten; und wozu sind diese Keime da, wenn nicht zum Wachsen und Reifen! Muß dann nicht auch der Mensch wachsen? Müssen nicht auf dem Boden, darauf wir leben, Kunst und Wissenschaft und Staat sich erheben, weil die Menschennatur, ewig fortschreitend, es verlangt? Mit anderen Worten: gehört nicht eben das zum Wesen der Natur, daß auf ihr die Kultur sich erhebt? Rousseau kann diese Gedanken nicht von sich weisen. Und so findet sich schon im ersten Discours der Satz (I, 6): C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de lui-même, s'élancer par l'esprit dans les régions célestes. Ja er mahnt, man solle mit aller Macht jener Vollkommenheit zustreben, die auf natürlichem Wege

gewonnen werden kann (an D'Alembert II, 175). Der „Émile" selbst baut sich ja doch auch auf der Erkenntnis auf, daß in der menschlichen Natur unzählige Kräfte liegen, die zu vervollkommnen und zu entwickeln sind. Der Preis des Lebens wird höher durch die Erziehung, die gerade diesen Vervollkommnungsprozeß zu leiten hat (Émile III, 50). Die ganze Erziehungsarbeit ruht auf natürlicher Grundlage, denn es handelt sich dabei um Ausbildung des Naturells, um Entfaltung der ursprünglichen Dispositionen (Émile III, 14 f.). Es ist ein Vorzug des Menschen, daß er die Fähigkeit, sich zu vervollkommnen, besitzt (II. Discours I, 236). Auch die Ideen von Gerechtigkeit und Güte werden zum bewußten Eigentum des Menschen erst durch den geordneten Fortschritt seiner ursprünglichen Gefühle (Émile IV, 61). Besonders im Contrat social vernehmen wir oft Worte der Anerkennung für den kulturell fortgeschrittenen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft. Beinahe möchte er unaufhörlich den Augenblick preisen, da der Mensch den Naturzustand für immer verließ, da aus dem stumpfen, beschränkten Tier ein intelligentes Wesen, ein Mensch wurde. Denn von da ab waltet in ihm nicht mehr der Instinkt: dieser ist der Moralität gewichen; an die Stelle der rein physischen Triebe tritt die Stimme der Pflicht; er hat nach Prinzipien handeln gelernt. Seine Ideen dehnen sich aus, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele nimmt einen Aufschwung. Die natürliche Ungleichheit wandelt sich in Gleichheit (Contrat social VI, 26 ff.). Und an Beaumont schreibt Rousseau (VII, 72): erst, wenn der Menschengeist durch Fortschritt, Unterweisung, Kultur wächst, kann er zur erhabenen Erkenntnis Gottes sich erheben. Diese Kultur, die er mit solchen Ausdrücken zu billigen scheint, soll freilich nur dasjenige im Menschen pflegen und fördern, was die Natur selbst schon ihm als Anlage mitgegeben hat; durch diese Kultur soll es erreicht werden, daß der Mensch in der Tat wird, was er sein kann, daß das Werk der Natur sich in ihm vollendet (Nouvelle Héloïse X, 77).

Daß aber so weitgehende Zugeständnisse Rousseau schwer fallen mußten, ist wohl begreiflich. Meist folgen auch den genannten Stellen die Einschränkungen auf dem Fuß; ja nicht selten wird alles wieder zurückgenommen. Er geht sogar so weit, daß er die Beschäftigung mit den Wissenschaften gar nicht mehr aus einem natürlichen Bedürfnis des Menschen ableitet, vielmehr ihren Ursprung in der Ungleichheit, im Reichtum und Luxus, und im Müßiggang sieht (Au roi de Pologne I, 120 f.). Und doch möchte Rousseau jene Zugeständnisse mit seinen übrigen Gedanken vereinen, so gut es geht. Er kommt wieder auf den alten Ausweg hinaus, wenn er sagt, man müsse nur im bürgerlichen Zustand aus dem Menschen alle Kräfte herausziehen und alle Anlagen entwickeln, welche die Natur ihm gegeben hat (Nouvelle Héloïse X, 78). Die Natur habe eigentlich gar nicht gewünscht, daß wir diese Anlagen benützen, sondern sie wollte sie erst im Stadium des Niedergangs hervorgezogen und dann als Heilmittel verwendet sehen (X, 29). Was erst der Ver-

vollkommnung bedarf, sagt er, sei minderwertig (II. Discours I, 236). Und nun sucht er wieder den Nachweis zu führen, als hätte die Natur uns so ganz und gar keine Lust, die Anlagen zu vervollkommnen, gegeben (eod. I, 239). So verwickelt sich Rousseau in endlose Widersprüche, wenn er unter allen Umständen seinen starren Naturbegriff festhalten will, der eine Vervollkommnung durch die Kultur ausschließen soll.

Denn was soll das heißen: ursprüngliche Anlagen, die doch nicht dazu da sein sollen, um sich zu entfalten? Zumal uns Menschen von heute will es unbegreiflich erscheinen, wie man stehen bleiben kann bei einer Fähigkeit, die doch keine Fähigkeit sein soll, bei einer Anlage, die ewig dazu verdammt sein soll, tot zu bleiben. Der moderne Optimismus ist notwendig Entwicklungsoptimismus, der das Heil vom Fortschreiten erwartet. Rousseau aber sieht nicht in die Zukunft hinaus, sein Blick ist rückwärts gerichtet, auf den ursprünglichen Menschen. Wir leben eben in der Zeit des Entwicklungsgedankens, er lebte in der Zeit des Rationalismus.

In diesem Zusammenhang wird auch begreiflich, weshalb Rousseau in seiner Pädagogik zwar von der Ausbildung der abstrakten Fähigkeiten redet, aber vom konkreten Stoff so wenig wissen will. Die Natur hat eben dem Menschen nur seine Fähigkeiten mitgegeben, dagegen gibt sie nur wenig Andeutungen über den Stoff, der freilich in den Schulen als so wichtig erscheint.

Die Versuche Rousseaus, durch diese schwierigen Probleme einen gangbaren Weg zu finden, sind überaus verschiedenartig, und wir dürfen kaum hoffen, unter ihnen eine Übereinstimmung zu entdecken. Wir erkennen an dieser Sachlage die Größe seiner Not und die Größe seines Fehlers. Die mannigfaltigen Wege, auf denen wir ihn finden, seien im folgenden aufgeführt:

Er wünscht wenigstens eine Verlangsamung des Entwicklungsprozesses, so z. B. im Brief an Philopolis (I, 377 ff.). Auch im Émile begegnet uns hin und wieder diese Forderung.

Oder er rechnet aus, daß die fortschreitende Entwicklung nicht bloß Licht, sondern auch viel, sehr viel Schatten bringe, um damit den Wert jener kulturellen Entwicklung von vornherein in Frage zu stellen (II. Discours I, 236; Émile III, 162 und IV, 326).

An andern Stellen redet er davon, daß die einer Vervollkommnung fähigen Anlagen des Menschen sich durchaus nicht von selbst entfalten, sondern erst beim Eintreten besonderer Umstände, die sein oder auch nicht sein können, erst beim zufälligen Zusammenwirken mehrerer fremder, also nicht in der Natur selbst gelegenen Ursachen. Erst mannigfaltige Zufälle treiben zu dieser Vorwärtsbewegung, und zu diesen zufälligen Umständen rechnet er z. B. Einbildung und Leidenschaft (II. Discours I, 236, 254, 271; An Philopolis I, 381; Sur l'origine des langues I, 506).

Am bezeichnendsten ist vielleicht, daß Rousseau auf einer gewissen

Stufe des Vervollkommnungsprozesses definitiv Halt machen will. Derselbe Rousseau, der das goldene Zeitalter am Anfang aller Anfänge gesucht hat, so z. B. in Sur l'origine des langues (I, 508), sieht nun auf einmal in einem etwas fortgeschrittenen Zustand das Heil (II. Discours I, 285). Die Natur selbst hat gewollt, daß das Menschengeschlecht für immer auf dieser Stufe verharre. Merkwürdig genug ist es freilich dann wieder, daß er schwankt, an welchem Punkt der Entwicklung er den großen Einschnitt zu machen habe.

Schließlich kommt er auf zwei Betrachtungsweisen hinaus, von denen die eine den Vorzug hat, konsequent zu sein, während die andere uns am ehesten zu befriedigen vermag.

Zuerst sagt er: die Kultur ist nun einmal da; die vorwärtsschreitende Entwicklung hat begonnen; der verhängnisvolle Schritt ist getan. Nun kann man dem Werden und Wandeln nicht mehr Einhalt tun. Er vergleicht diesen Entwicklungsprozeß mit dem Wachstum alles Irdischen, nur daß der Unterschied vorliegt: daß jene Entwicklung zur Kultur nicht mit innerer Notwendigkeit erfolgen mußte. So lasse man die Dinge wachsen und werden; man tröste sich damit, daß es bei diesem Wachstum ja auch zu einer, wenn auch nur kurzen, Blüte kommt; nach ihr freilich kommt dann der unabwendbare Niedergang. Alle Kultur trägt in sich selbst den Keim des Todes, nur die Natur ist die nie versiegende Quelle alles Lebens. Diese Betrachtungsweise begegnet uns im Brief an Philopolis (I, 377 ff.) und im Projet de Constitution pour la Corse (Streckeisen-Moultou 81 und 113). Es ist deutlich, wie auch hier wieder jene ursprüngliche Auffassung, nach der schon der erste Schritt zur Kultur den Anfang der Verderbnis bedeutet, zum Vorschein kommt.

Befriedigender ist die andere Lösung, die sich nicht selten findet: die kulturelle Entwicklung bleibt in den Grenzen des Erlaubten, solange sie nichts anderes sucht, als die natürlichen Wünsche und Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen. In der Tat ist dies der aussichtsvollste Weg, der zur Ausgleichung der Gegensätze zu führen vermag. Solange die Bedürfnisse des Menschen sich nur auf das Erreichbare, auf das von der Natur selbst Gebotene richten, solange will Rousseau ihm auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht verwehren. Diese Auffassung, die schon in der zweiten Preisschrift auftritt, hat im Émile (z. B. III, 111) ihre eigentliche Stätte. Rousseau stellt hier das Ideal einer vollkommenen Gleichheit zwischen dem Vermögen und dem Wünschen des Menschen auf. Von hier aus darf er sagen: die Vollkommenheit liege weder am Anfang, noch an einem bestimmten Punkt des Weges, sondern jedes Alter, jede Lebenslage habe die dazu passende Vollkommenheit, für jede Lebensstufe gebe es eine gerade *ihr* eigentümliche Reife (Émile III, 305 f.). Hier erreicht Rousseau etwas wie eine Versöhnung zwischen Natur und Kultur. Aber von seinen Grundpositionen aus sind das nur Zugeständnisse, die er sehr gerne sofort wieder zurücknimmt,

sowie er wieder auf sein ursprüngliches Prinzip sich besinnt, und dieses heißt: zwischen Natur und Kultur gibt es keine Versöhnung. Beim letztgenannten Lösungsversuch ist nur noch verlangt worden, es solle ein richtiges Verhältnis hergestellt und eingehalten werden, bei dem Natur und Kultur zu ihrem Recht kommen. Aber das bedeutet doch nichts anderes als eine Relativierung des Naturbegriffes; dieser Begriff, der anfänglich eine so scharf umrissene Form hatte, weil er sich schroff der Kultur gegenüberstellte, wird auf einmal undeutlich, verschwommen. Und doch arbeitet Rousseau mit diesem Begriff ruhig weiter, als wüßte jedermann, was er sich darunter denkt, als wäre es ein klarer Begriff von geschlossener Einheitlichkeit.

Am meisten betont Rousseau noch das Recht der fortschreitenden Entwicklung auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Er, der so stark am Zustandekommen eines sittlichen Lebens interessiert war, wußte sehr wohl, daß die unbewußte Güte (bonté) des Naturzustandes in keiner Hinsicht sich messen kann mit der bewußt geübten Tugend (vertu) im sozial entwickelten Leben (Émile IV, 61 f. und V, 98). Darum verlangt er, man solle das gute Naturell pflegen und fördern (Émile V, 242). Er redet von einer Vervollkommnung des sittlichen Lebens durch Kultur (Émile V, 286 und Contrat social VI, 26 f.). Er fühlt etwas davon, daß sein rückwärtsschauender Naturoptimismus zu sittlich bedenklichen Konsequenzen führen könnte: denn wenn das Ursprüngliche, das Instinktive, schon gut ist, warum soll man dann zu sittlich ernster Tat sich mühen? Er hat diese Gefahr selbst erkannt und gibt darum den Rat, man solle durchaus nicht alles deswegen, weil es besteht, einfach für ethisch gut erklären. Wenn die natürlichen, instinktiven Regungen allein gut wären, dann dürfte man keine Tat mehr loben, die sittliche Anstrengung, Erhebung über das Instinktive, voraussetzt, dann gäbe es keine vertu mehr, es bliebe nur mehr der vollkommenste Quietismus übrig (Brief an Philopolis I, 384).

Schlußbetrachtung zum 1. Abschnitt.

Wir hatten mehrfach Gelegenheit, auf die unklare Stellung hinzuweisen, die bei Rousseau der Naturbegriff inne hat. Es sei nun noch auf einen weiteren Grund dieser Unklarheit hingewiesen. Wir haben bemerkt, daß sein Optimismus zurückblickt und in der Vergangenheit das Ideal sucht. Diese Rückschau kann aber in doppeltem Sinn verstanden werden: entweder blickt man auf die zeitlichen Anfänge zurück, oder aber versteht man unter dem Primären, Ursprünglichen das, was der Idee nach das Ursprüngliche, das Seinsollende ist; in diesem Fall würde Rousseau also ganz im Sinn des Rationalismus reden. Das eine Mal ist Natur ein empirischer Begriff: es hat eine Zeit gegeben, in der unverfälschte Natur Wirklichkeit war. Welches der Inhalt dieser nun entschwundenen Wirklichkeit war, mußte auf empirischem Wege gesucht

und könnte wohl auch auf diesem Weg gefunden werden. Zu diesem Zwecke müßte man an den heutigen Verhältnissen untersuchen, wie viel an ihnen ursprünglich ist, und wieviel erst künstlich hinzugekommen ist (II. Discours I, 219); man müßte alle etwaigen übernatürlichen Gaben und alle künstlich erworbenen Fähigkeiten in Abzug bringen (eod. S. 331 ff.). So würde man statt des homme de l'homme den homme naturel finden (Confessions XVIII, 204).

Das andere Mal ist Natur ein a priori konstruierter Begriff, eine notwendige Idee, die zwar nicht empirisch an der Welt der Erscheinung nachgewiesen werden kann, die aber jeder vernünftige Mensch mit Notwendigkeit denken muß. Was der Inhalt dieses Naturbegriffes ist, das offenbart die einmütige Stimme des ganzen Menschengeschlechts (An d'Alembert II, 131), wenngleich es schließlich auf Übereinstimmung im Urteil aller nicht ankommt, handelt es sich doch um ein letztlich zugrunde liegendes sentiment naturel.

Diese beiden Methoden verbindet nun Rousseau miteinander; er konnte sie miteinander vermengen, weil er im Grunde genommen noch immer an der Meinung festhielt, daß das, was der Idee nach sein soll, zugleich auch das zeitlich und räumlich Ursprüngliche gewesen sei. Unzählige Male sagt er, daß die hinter uns liegenden Zeiten idealer gewesen seien; darum schweift seine Phantasie so gerne durch die Wälder und Fluren jenes glücklicheren Geschlechtes, darum holt er aus diesen vergangenen Zeiten seine Beweise für die ursprüngliche Güte der Natur. Wenn aber die eine Methode versagte, blieb ihm immer noch die andere übrig: so kann er die Geschichtlichkeit jenes idealen Zustandes an anderen Stellen ruhig preisgeben, seine Naturanschauung bleibt doch dieselbe: Vielleicht hat jener ideale Zustand nie existiert (II. Discours I, 209), vielleicht sind alle Aussagen darüber nur raisonnements hypothétiques et conditionnels (eod. S. 219). Aber was die Welt der realen Wirklichkeiten nicht klar, nicht deutlich genug zeigt, das wird überzeugend dargetan durch die unmittelbare Stimme der Natur, die in jedem Menschen sich vernehmen läßt (eod. S. 210 f.). Jedenfalls gibt ihm sein Optimismus das Recht zu dem Glauben, daß wir die ursprünglichen Gedanken der Natur noch enträtseln können, weil sie so unverwüstlich im Menschen niedergelegt sind, daß keine Zeit, keine Macht die von der Natur gewollten Anlagen hat ganz zerstören können. Darum wird nicht bloß die Vernunft, die ja die eigentliche Stimme der Natur im Menschen ist, ihm Aufschluß geben über ihr tiefstes Wesen, sondern auch die äußere Wirklichkeit wird noch unverkennbare Spuren echter Natur aufweisen.

Bei beiden Methoden läßt Rousseau von dem optimistischen Glauben sich leiten, daß das Ursprüngliche und Natürliche notwendig zugleich das Bestmögliche sein müsse. Ohne diesen optimistischen Glauben wären beide Wege ziellos: denn ohne ihn würde jenes empirische Forschen niemals das Gute als das Letzte und Ursprüngliche erreichen. Und wo er

mittelst der Vernunft der Natur näher zu kommen sucht, da hat er nach seinem eigenen Geständnis nicht bloß die Vernunft zu Rate gezogen, sondern noch etwas anderes: die wertende Ethik (Contrat social VI, 9), die, gerade weil sie nach Werten fragt, erst einen tauglichen Maßstab abgeben kann. Und daß Rousseaus Optimismus durchaus ethisch orientiert war, das wird der folgende Abschnitt lehren.

Für jetzt aber ist klar zutage getreten, daß der optimistisch aufgefaßte Naturbegriff dem ganzen Denken Rousseaus zugrunde liegt. Wir haben auch gefunden, daß die Widersprüche, in die er sich verwickelt, ihren hauptsächlichen Grund in der Vieldeutigkeit des Wortes „Natur" haben. [1])

---

2. Abschnitt.

Natur und Sittlichkeit.

1. Kapitel.

Der enge Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit.

Schon im ersten Abschnitt haben wir des öftern gefunden, daß der Naturbegriff Rousseaus durch und durch mit sittlichem Gehalt erfüllt ist. Sehen wir genauer zu, so tritt uns sofort die überaus bedeutsame Tatsache entgegen, daß für ihn das Ethische im Kreis des Natürlichen selbst schon beginnt. Deutlicher kann ja der enge Zusammenhang, in dem Sittlichkeit und Natur bei ihm stehen, nicht zur Anschauung gebracht werden. Wenn das Kind nur tut, was die Natur von ihm verlangt, dann wird es nur Gutes tun (Émile III, 142). Die bewußte oder unbewußte Unterwerfung unter die Naturnotwendigkeit ist die erste Stufe ethischen Verhaltens. So gibt die Natur selbst dem Menschen sein sittliches Gesetz, von Anfang an folgt er diesem Gebot der Natur. Daß diese Sätze den Optimismus Rousseaus voraussetzen, leuchtet ohne weiteres ein. Weil die Natur gut ist, kann sie auch dem Menschen die ersten ethischen Direktiven geben; und weil der Mensch selber auch ein Stück von dieser guten Natur ist, darum kann er sein ethisches Ziel

[1]) Höffding (S. 101) und Hüller (S. 21) unterscheiden bei Rousseau einen dreifachen Naturbegriff: den theologischen, den naturhistorischen und den psychologischen (subjektiv-anthropologischen). Mit dieser Dreiteilung soll auch eine gewisse Wandlung in Rousseaus Denken bezeichnet sein. So hübsch diese Dreiteilung scheint, so konnte doch der Verfasser sich ihr nicht anschließen, da das Hauptproblem, das im Naturbegriff liegt, damit noch nicht zum Ausdruck gebracht ist.

erreichen, eben indem er die Normen der objektiven Natur zur Norm des eigenen Lebens macht. So ist es wohl verständlich, daß Rousseau einmal geradezu den Wunsch ausspricht, man solle das Gesetz der Notwendigkeit auch über die moralischen Angelegenheiten ausdehnen (Émile V, 220). Alle ethischen Forderungen sollen also für den Menschen den Charakter von Naturgesetzen annehmen, sollen sein wie Gebote der Natur, denen man ohne weiteres sich fügt, deren unbedingt verpflichtende Kraft jedermann einleuchtet. Rousseau konnte solche Sätze um so leichter aufstellen, weil ja, wie schon erwähnt, „gut" bei ihm ein doppelsinniger Ausdruck ist, der sowohl „zweckentsprechend", „nützlich" bedeutet, als auch „ethisch gut". Darum ist auch schon derjenige Teil der Erziehung, in dem Emil ganz nach Nützlichkeitsgründen handelt, die Vorstufe der sittlichen Erziehung selber. So kann Rousseau in der Erziehung auch einen recht ausgiebigen Gebrauch von den ersten Gefühlen des Kindes machen, dem Gefühl der Lust und der Unlust. Das Kind soll eben von diesen natürlichen Trieben sich leiten lassen, es kann dadurch von seinen ethischen Zielen nicht abgelenkt, sondern nur denselben zugeführt werden. Selbst bei der Befolgung des persönlichen Interesses befindet sich das Kind auf dem Weg zur ethischen Rechtbeschaffenheit. Rousseau vertraut mit aller Zuversicht darauf, daß die Dinge des menschlichen Lebens selbst, die alltäglichen, von denen man bisher in den Erziehungssystemen so wenig zu reden wußte, für das Kind der allerbeste Führer zur Tugend sein werden (Émile V, 89). Weil die Natur, die subjektive wie die objektive, alles am besten besorgt, sollen die ethischen Forderungen nicht als Forderungen einer Person an das Kind herantreten, sondern als Gebot der Natur allein. So ist es auch zu verstehen, wenn Rousseau sagt, Kinder sollen nie gehorchen lernen (Émile III, 213).

Noch ein anderer Gedankengang führt auf den engen Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit hin: physische und ethische Stärke sind eng verwandte Begriffe. Das eine bedingt das andere. Rousseau will zuerst den Zögling gesund und stark machen; wenn das auch noch lange nicht zu bewußter Moralität führt, so ist er sich doch dessen gewiß, daß er schon mit der physischen Erziehung den wichtigsten Beitrag zur ethischen Erziehung leistet. Es muß alles Hand in Hand gehen: intellektuelle, körperliche und sittliche Stärke müssen miteinander in engster Berührung stehen (Émile IV, 187), weil im Grund genommen die natürlichen Kräfte des Menschen und sein naturgewolltes Ziel in innerer Harmonie sich befinden. Und sollte einer auch nicht gerade nach ethischen Grundsätzen handeln, wenn er nur etwas Geschmack, etwas Gefühl und etwas zartes Empfinden besitzt, so wird darin schon ein gewisser Ersatz für die fehlende Sittlichkeit liegen (Émile IV, 342).

Es darf an dieser Stelle auch nicht vergessen werden, was für einen feinen Sinn Rousseau für die ethische Bedeutung von Volkssitten und allgemeinen Gebräuchen hatte: die von den Philosophen so verachteten

Gebräuche, sagt er, sind die Moral des Volkes (Préface de Narcisse XI, 263), gewiß Worte von tiefer Bedeutung.

Ferner leitet Rousseau alle ethischen Gefühle, auch die altruistischen, aus dem Selbsterhaltungstrieb ab, aus dem amour de soi-même (Émile IV, 61). Sie fließen alle aus dieser Selbstliebe hervor (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 335), also aus dem ersten Naturtrieb des Menschen. So baut sich seine ganze ethische Weltanschauung auf dem Grund der Natur auf, und da die Natur die Quelle des Vollkommenen und Wahren ist, bedeutet dies für die Sittlichkeit durchaus keine Erniedrigung, wenn man ihre Anfänge und ihr ganzes Recht in der Natur sucht.

So lautet der erste Satz in Rousseaus Ethik: Schon das Natürliche ist das Ethische.

Von da aus gelangen wir zu seiner Lehre von der sogenannten „morale sensitive". Er hatte eine Entdeckung gemacht, die in seinem System eine große Rolle spielt: daß nämlich die Welt, so wie sie von Natur ist, die denkbar beste Basis für ethisches Verhalten sei. Daraus folgt, daß vor allem dieser Untergrund in seiner Reinheit und Unverdorbenheit bewahrt werden müsse, wenn Tugend zustande kommen soll. Ja Rousseau sieht dies als die wichtigste Aufgabe jeder sittlichen Erziehung an, denn auf diese Weise können Laster in ihrem Entstehen noch verhindert werden, während es sehr schwer sei, schon vorhandene Laster zu unterdrücken. Die gute Erziehung muß negativ sein; verhindert die Laster im Entstehen und ihr habt genug für die Tugend getan (Gouvernement de Pologne VI, 240). Für die Sache, die er meint, hat er den Namen „morale sensitive" geprägt; er trug sich eine Zeit lang mit dem Gedanken, über diese „morale sensitive" oder über den „matérialisme du sage" ein besonderes Werk zu schreiben (Confessions XVIII, 241), so wichtig schien ihm der Gedanke. Indes hat er den Vorsatz nicht ausgeführt. Doch gibt er uns in seinen übrigen Schriften deutlich genug zu verstehen, was er eigentlich damit meint. Er hat den engen Zusammenhang des Ethischen mit allem Physischen klar erkannt. Was helfen also alle ethischen Abstraktionen, wenn die physischen Grundlagen des Lebens verdorben sind? Alle moralische Unterweisung hat im Physischen schon zu beginnen. Schon die korrekte Bildung der sinnlichen Empfindungen ist die notwendige Voraussetzung ethischen Handelns; alles Natürliche ist bedeutsam für die Sittlichkeit. So hatte er in dem geplanten Werk über die morale sensitive diejenigen Regeln für das äußere Verhalten darbieten wollen, durch welche die Seele je nach den Verhältnissen in den für die Tugendübung günstigsten Zustand versetzt bezw. in diesem Zustand erhalten würde (Confessions XVIII, 239). So will er auch den Korsen keine Moral predigen, vielmehr will er sie in eine solche Verfassung bringen, daß Tugend im Lande wächst, ohne daß man dies Wort kennt, daß die Einwohner von selbst gut und gerecht werden, ohne sonderlich

viel von Güte und Gerechtigkeit zu wissen (Projet de la Constitution pour la Corse, bei Streckeisen-Moultou 123).

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß bei Rousseau das Wort morale eine sehr umfassende Bedeutung gewinnt, die weit über die gewöhnliche Bedeutung des Wortes hinausgeht. Er nennt z. B. das Eigentum eine idée morale (Émile III, 160), denn es hängen daran so viele moralische Beziehungen. Sowie etwas in Beziehung zum Willen tritt (Contrat social VI, 78) oder Einfluß auf das Gefühl gewinnt (Confessions XIX, 106), tritt es schon in das Herrschaftsgebiet des Moralischen ein.

Selbstverständlich dürfen niemals ethisch zweifelhafte Mittel, wie Jesuitenschulen sie wohl verwenden, zur ethischen Erziehung herangezogen werden; damit würde der Boden verunreinigt, auf dem eine reine Sittlichkeit sich erheben sollte; man würde damit direkt der Moral entgegenwirken.

Auch bei einem ganzen Volk werden die Sitten erst dann gut sein, wenn jeder einzelne in zufriedenstellender Situation sich befindet (An D'Alembert II, 200). So dringt Rousseau auf soziale Freiheit, auf Freiheit auch des Individuums in jedem Sinn (Contrat social VI, 12); jeder einzelne soll nur sich selbst gehorchen (eod. VI, 20). Nur wo Freiheit ist, ist ethisches Handeln möglich. Sklaverei bringt alle Laster hervor (Nouvelle Héloïse X, 81). La faiblesse et l'esclavage n'ont jamais fait que des méchants (Rêveries XXI, 252). Und im Émile (V, 213) sagt er: jamais l'homme ne devient méchant que lorsqu'il est malheureux. Also macht den Menschen zuerst glücklich, wenn ihr wollt, daß er ethisch sei! Wie modern ist hier Rousseau! Auch den mächtigen Einfluß der Umgebung, der gesamten Lebensverhältnisse auf den Menschen hat er recht wohl erkannt. Für den Schüler ist es sehr bedeutsam, von welcher Art sein Lehrer, seine ganze Umgebung ist (Émile IV, 19); für die Völker sind die klimatischen, überhaupt die lokalen Eigenschaften des Landes von hervorragender Bedeutung (Réponse au roi de Pologne I, 109). Darum gibt es keine ethische Erziehung ohne voraufgehende Untersuchung der sozialen Verhältnisse, des gesamten Milieus, in dessen Gebiet die Erziehungssphäre liegt (Émile IV, 63). Rousseau weiß, daß die Staats- und Erziehungsformen zurückwirken auf die ethischen Qualitäten derer, die darunter stehen. Jeder Staatsmann und Erzieher muß das wissen, um darnach sich einrichten zu können (XXVI, 813. Brief). Rousseau kennt den Einfluß des Milieus, er weiß, wie viel im Leben des einzelnen wie des Staates ankommt auf die „opinions“ (Gouvernement de Pologne VI, 237), unter deren Macht wir uns befinden.

Gewiß macht man den Menschen dadurch, daß man ihm die Veranlassung zum Fehlen entzieht, noch nicht vertueux, sondern nur bon (Émile V, 217). Aber diese bonté ist in Rousseaus Augen viel, ja sehr

viel wert, steht sie doch der Natur näher als die vertu, welch letztere erst im Kampf mit dem eigenen Ich, mit den Leidenschaften, mit den Vorurteilen einer verdorbenen Welt erworben werden muß, also etwas Abgeleitetes, nichts Unmittelbares ist. Die bonté ist ein Kind der Natur selbst, während die vertu erst in der Gesellschaft, in der Kultur denkbar ist. — Auch hier ist die große Bedeutung, die der körperlichen Erziehung beizulegen ist, völlig klar (Gouvernement de Pologne VI, 240).

So stellt Rousseau seinen zweiten großen Grundsatz für die Moral auf, von dem er sagt, daß er vielleicht allein für die Praxis etwas tauge: es gilt, die Gelegenheiten zu vermeiden, da unsere Pflicht in Gegensatz tritt zu unseren Neigungen und Interessen; denn zu leicht geschieht in der verhängnisvollen Situation der Fehltritt (Confessions XVII, 92). Allerdings hat es Rousseau weniger darauf abgesehen, die natürlichen Verhältnisse, die Außenwelt abzuändern und zu verbessern zum Zwecke unserer ethischen Förderung; da die natürlichen Verhältnisse ihm an sich schon gut erscheinen, ist sein Hauptinteresse vielmehr darauf gerichtet, daß wir unser Verhältnis zu den Dingen, besonders die Organe, die dieses Verhältnis erst möglich machen, verbessern, um die günstigste und wahrste Stellung zu ihnen zu gewinnen (Confessions XVIII, 239): denn die Wahrheit liegt in den Dingen.

Diese enge Verbindung des Sittlichen mit dem Natürlichen bringt es mit sich, daß Rousseaus Moral einen eudämonistischen Beigeschmack erhält. Es soll ihm hier nicht ein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er auf der Kindesstufe statt ethischer Motive, die für das Kind noch nicht als Beweggründe in Betracht kommen können, eudämonistische gelten läßt, wenngleich zu sagen ist, daß er diese letzteren nicht so lange und nicht so ausschließlich hätte geltend machen sollen. In gewissem Sinne ist das ein Vorzug der Ethik Rousseaus, daß die enge Verbindung von Moral und Natur es ihm ermöglicht hat, schon auf rein natürlichem Weg die Sittlichkeit selbst anzubahnen. Ebenso hat der Zusammenhang, in dem physisches und ethisches Glück für ihn stehen, es ihm erleichtert, der Jugend ihr Glück zu lassen, das doch wesentlich physischer Art ist. Aber mit seiner Gesamtanschauung sind doch überhaupt eudämonistische Elemente untrennbar verknüpft; diese finden sich nicht bloß da, wo er von Kindererziehung redet. Besonders mächtig schlägt er diese Töne in den beiden Preisschriften an. Er weiß, daß Wissen Leiden bringt, aber weil er das Leiden nicht will, verwirft er das Wissen. Berechtigt soll nur die Beschäftigung mit dem unmittelbar Nützlichen sein, weshalb man seine Bedürfnisse nach Kräften einzuschränken habe.

Zum vollen Glück gehört für ihn das physische Wohlsein und die ethische Befriedigung zugleich: bonheur und vertu sind zusammen zu erstreben, ja nicht eins ohne das andere. Im Naturzustand bestand ja das Glück des Menschen, des homme naturel, wesentlich in Leidenslosigkeit, Gesundheit, Besitz des Notwendigen, Freiheit (Émile III, 350).

Also wird auch auf seiner späteren Stufe dieses physische Glück dem Menschen ganz unentbehrlich sein. Überhaupt hat die Natur den Menschen zu einem être sensible geschaffen; darum muß der Mensch glücklich sein; er ist dazu geboren, es zu werden; er hat den Anspruch auf Sinnenglück, und er müßte dieses Glück finden, wenn er einfach den Weg der Natur ginge. Die Güte der Natur ist die sichere Bürgschaft für die Erreichung dieses Zieles (Émile V, 211). So ist für Émile vivre und jouir eine und dieselbe Sache (Émile V, 135 f). Aber das physische Glück allein tut's nicht, darum fügt er sofort hinzu, daß auch das Gutestun zum Genießen des Lebens gehöre (eod.). Auch darin kann der Eudämonismus seine Berechtigung suchen, daß die angeborene Selbstliebe notwendig physisches Wohlsein sucht (An Beaumont VII, 45). Rousseau verhüllt seinen Eudämonismus deswegen gar nicht, erhält doch derselbe sein Recht von der Natur selbst. So läßt er in der Nouvelle Héloïse (X, 36 u. 53) Julie allerlei, z. T. raffinierte Mittel anwenden, die das Leben, das ja so kurz ist, recht genußreich gestalten sollen.

Aber nirgends ist bei ihm das sinnliche Glück das einzige, was er sucht. Er erstrebt es nur in Verbindung mit dem Glück, das nur die Tugend gewährt. So faßt er den „vergnügten Eudämonismus der Aufklärung" ethisch viel tiefer. Derselbe amour de soi, der auf die Befriedigung sinnlichen Glückes ausgeht, muß auch ein höheres, das Glück der Seele, suchen (An Beaumont VII, 45). Ja gerade zur Förderung der sittlichen Entwicklung ist physisches Glück notwendig (Émile V, 213).

Aber auch die Erkenntnis tritt doch manchmal klar zutage, daß im letzten Grunde das Sinnliche doch nicht unbedingt notwendig ist zum wahren Glück (Nouvelle Héloïse X, 35). Ihre tiefste Begründung hat diese neue Anschauung darin, daß Leib und Seele dem Philosophen doch nicht immer als zwei Dinge erscheinen, die zur höheren Einheit verbunden werden können; manchmal spricht er es offen aus, daß zwischen ihnen eine tiefe Kluft bestehe. Zwar darf der Mensch als homme sensible auch sein sinnliches Glück erstreben, aber wenn ihm dieses vorenthalten bleibt, dann sei er doch wenigstens „sage"! (Sage ist bei Rousseau ein durchaus ethisch gefaßter Begriff.) Und dieser ethische, weise Mensch wird schließlich ein Glück finden, das alles Sinnenglück überragt. Denn in Wahrheit ruht das Glück nicht in den Dingen draußen, sondern in der Beziehung unseres Innersten zu diesen Dingen (Nouvelle Héloïse VIII, 368). Einem verdorbenen Charakter können alle Genüsse der Welt sein Glück nicht mehr verschaffen. Tugendhaftes Streben ist der kürzeste Weg zum Glück (An Bordes I, 158). Der Preis des Lebens hängt nicht davon ab, wieviel Freude oder Leid es gebracht hat, sondern alles liegt an der Art, wie man sein Leben angewendet hat (Nouvelle Héloïse IX, 148).

Der eudämonistische Einschlag ist allerdings auch hier noch recht fühlbar. Der Tugendhafte findet sein höchstes Glück in der Selbst-

befriedigung, in der Zufriedenheit mit sich selbst. Die Tugend trägt in sich ihren Lohn, den man genießen kann (Émile IV, 198; V 202, u. ö.). Dieses Sichselbstgenießen sei natürlich berechtigt (Confessions XVII, 176). Gerade dadurch sei diese natürliche Berechtigung erwiesen, daß man ja dieses Glück in sich selber findet (An Malesherbes XIX, 363). Wider die Natur ginge es, wenn wir unser Glück in der Ferne suchen würden, über die wir doch keine Macht haben (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 109) Und wer verstand es so gut, sich selber zu genießen, wie Rousseau, der ein Meister war in der Kunst, in den Gefühlen zu schwelgen, von denen sein Herz so voll war! An der Art, wie er dieses Genießen seiner selbst schildert, empfindet man es am deutlichsten, wie stark noch immer der eudämonistische Zug seines Denkens ist. — Auf eine Anfrage erwidert er einmal (à M. d'Offreville XXIII, 227 f.), der Mensch müsse allerdings aus persönlichen Gründen nach Tugend streben. Unter diesen persönlichen Gründen wolle er nicht ein intérêt sensuel et palpable verstanden wissen, sondern ein intérêt spirituel et moral, das auf das Heil der Seele sich beziehe. Dieses Einfließen eines Interesses trübe die Reinheit ethischen Handelns nicht, denn die menschliche Natur könne auch im höchsten Streben nicht interesselos handeln. Gerade ein solches interesseloses Handeln hätte ja gar keinen Grund in der Natur, wäre somit unbegreiflich. Man kann also Rousseau jedenfalls nicht den Vorwurf machen, er würdige das sittliche Streben herab zu einem Mittel für sinnliche Glückseligkeit; er verwahrt sich ausdrücklich gegen eine solche Verwechslung von bonheur und vertu (A. M. d'Offreville XXIII, 234). Auch versteht er unter jenem höchsten Glück, dessen der Tugendhafte gewürdigt wird, nicht ein momentanes Genießen, sondern einen andauernden Zustand innerlichen Glücksgefühles (Confessions XVII, 411).

Wenn er trotzdem manchmal, besonders auch in den Briefen, nach einem himmlischen Lohn ausschaut, so gesteht er doch (im Brief an M. d'Offreville), daß dieses Motiv der Sache fremdartig sei.

Schließlich kommt er (im gleichen Brief) auf den Satz hinaus: man solle die Tugend lieben um ihrer selbst willen. Rousseau ist vor dem Verdacht bewahrt, als spreche er damit nur eine leere Phrase nach. Denn oft genug hat er's gesagt, daß der menschlichen Natur ein starkes inneres Gefühl eigen sei, das ihn die Tugend lieben heiße. Reines Tugendstreben ist aber auch für ihn nicht heroische, asketische Leistung, sondern ein unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Natur.

Aber wahr bleibt, daß er immer wieder geneigt ist, in minderwertige eudämonistische Vorstellungen zurückzufallen. Es erscheint ihm hart, daß man um der Tugend willen soll ein Opfer bringen müssen. Glücklich das Volk, in dem man gut sein kann ohne Mühe und gerecht ohne Tapferkeit (Émile III, 390). Weil er soviel auf die sensibilité hält, kann er es nicht recht dulden, daß ihr Eintrag geschehen soll. Es ist ihm, als müßte der Mensch in diesem Fall eine Genugtuung für sich

verlangen. Und wenn er diese nicht finden kann, so greift er als zur letzten Ausflucht zur Erwartung der Belohnung im künftigen Leben.

Daneben ist ihm, dem Franzosen, nicht bloß die vertu eine wichtige Sache, sondern auch die gloire de la vertu (Émile IV, 201).

Jedenfalls hat sich gezeigt, daß das Ideal des homme sensible und dasjenige des homme sage sich nicht recht zusammenfügen wollen.

Ist aber der enge Zusammenhang zwischen dem Natürlichen und Sittlichen erkannt, und ist das letztere für die herrlichste Frucht des Natürlichen erklärt, so folgt daraus, daß alle natürlichen Lebensverhältnisse dem sittlichen Ideal untergeordnet werden müssen. Daß Rousseau vor allem in seiner Pädagogik alles nach ethischen Maßstäben normiert, daß er aus ethischen Gründen über Wissenschaft und Kunst oft genug sein Verdammungsurteil gesprochen hat, ist ja bekannt. Auch in der idealen Staatsverfassung muß alles nach ethischen Gesichtspunkten geordnet werden. Hier soll dieser Punkt für ein besonderes Gebiet noch zur Besprechung kommen, nämlich für die Ästhetik. Rousseaus ästhetische Anschauungen sind an sich widerspruchsvoll und unklar. Er weiß nicht, ob er ihr eine empirische oder metaphysische Begründung geben soll. Liegt das Schöne in den Dingen, oder im Menschen, oder in der Beziehung des Menschen zu diesen Dingen, oder ist es nur begründet in einer gewissen Übereinkunft der Menschen? Diese Fragen finden keine klare Beantwortung. Jedenfalls aber hat er sich dadurch ein großes Verdienst um die Ästhetik erworben, daß er sie zurückführt zu ihrer allein wahren Quelle, zur Natur, und ihr dort ihre Vorbilder anweist (Émile III, 269, IV, 319 u. ö.). Alles, was wider die Natur geht, kann unmöglich schön sein (Émile V, 27). Kein Wunder, daß uns bei ihm ein Naturempfinden begegnet, das uns oft recht modern anmutet. Aber er bleibt das Kind seiner Zeit. Noch sind die Nützlichkeitserwägungen nicht reinlich aus dem ästhetischen Betrachten ausgeschieden. Bedeutsame Anläufe dazu sind allerdings vorhanden (Émile IV, 317; An Lesage XXII, 202). Aber immer hat er daran festgehalten, daß es der letzte Zweck der Kunst sein müsse, die Moral zu fördern. Dieser Überzeugung hat er oft und energisch Ausdruck gegeben (so z. B. Émile IV, 318: il entre du moral dans tout ce qui tient à l'imitation; Nouvelle Héloïse VIII, 116 u. 416). Auch hier bewahrt die Sittlichkeit ihre alles beherrschende Stellung.

2. Kapitel.

Die Begründung der Sittlichkeit.

Nun kam es Rousseau darauf an, für seine Moral unerschütterliche Grundsätze zu beschaffen. Er schaut aus nach einer morale démontree (Émile IV, 167). Die Grundsätze der Moral sucht er zu sichern gegenüber

einem Standpunkt, der in aller Ethik nur das Gebilde von anerzogenen und vererbten Vorurteilen sieht; zugleich will er gegenüber der Nützlichkeitsmoral der Materialisten eine solide Moral gewinnen. Aber wie läßt sich die Moral fest und unumstößlich begründen? Bei solchem Suchen bot sich ihm als sicherstes Fundament wieder die Natur an. Gelang der Nachweis, daß die Natur selbst die ethischen Gedanken in sich schließt und mit sich trägt, so war nichts mehr von gegnerischer Seite zu befürchten. Allein kann der Naturbegriff das leisten? Zunächst gewiß nicht! Denn es ließe sich nicht unschwer aus der Natur eine naturalistische Moral ableiten. Rousseau bekämpft jedoch nachdrücklich die Behauptung, als ob der Naturalismus in der Moral die Konsequenz seines Naturbegriffes wäre, er leugnet es, obwohl er den großen Einfluß durchaus nicht verkennt, den Klima, Temperament, Regierung, Sitte auf die Moral eines Volkes ausüben (Réponse au roi de Pologne I, 109 u. 148). Er verwahrt sich nachdrücklich dagegen, daß der Mensch, weil die Natur ja gut sei, alles tun dürfe, was ihm gerade beliebe, daß es sein Recht sei, sich auszuleben nach Herzenslust (Confessions XVIII, 348). Der Verfasser der Apologie du théâtre hatte zwar den Vorwurf laut werden lassen: mit dem Satz „ainsi la nature l' a voulu" könne Rousseau jeden Libertinismus rechtfertigen. Allein Rousseau hat doch gerade die unethischen Neigungen aus dem Begriff, den er sich von der menschlichen Natur macht, ausgeschieden; die bösen Leidenschaften gelten ihm ja als widernatürlich. Indem er den Naturbegriff von vornherein unter ethischen Kategorien auffaßt, hat er es sich selber leicht gemacht, nun die Ethik darauf zu begründen.

Aber, fragen wir noch einmal, ist es wahr, daß die Grundprinzipien der Sittlichkeit schon im Naturbegriff liegen? Ist nicht die Natur indifferent gegen gut und böse? In der Beschreibung des Naturzustandes hatte er zum Teil diese Indifferenz zugegeben. Allein er hatte es schon damals nicht an positiveren Aussagen fehlen lassen. Er schrieb dem primitiven Menschen, der noch nicht zwischen gut und böse scheiden kann, eine natürliche Unschuld zu, die erst dann aufhört, wenn von außen her störende Faktoren sich geltend machen. Er fand im Menschen eine bonté originelle, die doch etwas ganz anderes ist als jene Indifferenz gegen gut und böse (An Beaumont XII, 44). Er glaubte den Beweis für jene ursprüngliche Güte bei primitiven Völkern in hinreichendem Maß gefunden zu haben. Und auch in dem Menschen, so wie er heute ist, fand er einen natürlichen glücklichen Instinkt, ein bon naturel, das ihn von selbst zum Guten leitet.

Dazu tritt noch eine andere Betrachtung. Rousseau unterscheidet den ordre physique und den ordre moral. Im ordre physique, der natürlichen Ordnung der physischen Welt, sieht er eine wunderbare Ordnung, die sich nirgends verleugnet und die unverbrüchlich ist. Da aber beide nur Teile einer und derselben Allnatur sind, versteht es sich

dem denkenden Menschen von selber, daß auch in der moralischen Welt eine ähnliche Ordnung herrschen muß, deren Forderungen dieselbe Unverbrüchlichkeit besitzen (Rousseau juge de Jean-Jacques XXI, 176; Musset-Pathay I, 449).

Aber Rousseau empfindet das Bedürfnis, die Sittlichkeit noch fester zu verankern, so fest, daß gar keine empirische Tatsache mehr die so begründete Ethik umstürzen kann. Während seine rationalistischen Zeitgenossen die Urdata aller Moral in der Vernunft finden, wendet er, dem Beispiel der englischen Moralphilosophen folgend, die Sache anders: nicht der Vernunft, sondern dem Gefühl, dem sentiment intérieur, reicht er die Palme. Mit hohen Worten preist er dies innere Gefühl als die wahre Quelle alles Sittlichen. Nicht in Büchern findet ihr die Tugend, nicht durch Studium lernt ihr sie. In sich selber findet jeder die wahre Stimme des Gewissens. Darum kehret bei euch selbst ein! Im Inneren quillt der Strom, der nie versiegt; draußen hört ihr sein Rauschen nicht.

Dieses sentiment intérieur trägt seine Gewißheit in sich selbst. Alles weitere Fragen findet hier notwendig ein Ende. Hier kommt aber auch alles Fragen und Suchen zur Ruhe. In alle Herzen sind die Grundsätze der Moral tief eingegraben. Das ist wahre Philosophie: im eigenen Innern auf die Stimme des Gewissens zu achten (I. Discours I, 47). Dieses Gefühl, die letzte Quelle alles Ethischen, ist dem Menschen angeboren, darum darf man in ihm die unmittelbare Sprache und Willenskundgebung der Natur erkennen; es ist der instinct moral (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 242). Überhaupt, was ist natürlicher als das Gefühl! Zeigt es doch seine Ursprünglichkeit schon dadurch, daß es sich regt, ob der Mensch will oder nicht (Émile IV, 188 f.); bei allen Völkern finden sich doch dieselben Ideen über Moral (eod. IV, 191). Dieses innere Gefühl setzt den Menschen nicht bloß in den Besitz von Erkenntniswerten, sondern es erfüllt ihn zugleich mit Liebe zur Tugend und hält ihm diese immer wieder in so erhabener Weise vor Augen, daß ihn das heilige Feuer des Enthusiasmus ergreift (Émile V, 102; Nouvelle Héloïse VIII, 366). Was er in seinem Innersten findet, ist ein göttliches Bild, das ihn entzückt (Nouvelle Héloïse VIII, 367). An solchen und ähnlichen Stellen wird der Gefühlsmoralismus Rousseaus am deutlichsten. Wenn die Wirklichkeit diese heiligen Bilder uns so selten vor Augen stellt, so fühlen wir doch in unserem Inneren diese grands objets, gleichgültig ob sie dem Reich der realen Wirklichkeit angehören oder nicht, und werden mit Liebe zu ihnen erfüllt (Nouvelle Héloïse VIII, 84).

Daß von einer egoistischen Begründung der Moral unter solchen Umständen bei Rousseau nicht die Rede sein kann, bedarf ja keiner weiteren Ausführung.

In welchem Verhältnis steht aber dieses sentiment intérieur zum Gewissen? Das eine Mal wird es als Prinzip der conscience aufgefaßt (An D'Alembert II, 34), das andere Mal wird es mit ihr so gut

wie identifiziert (Émile V, 65): im Gewissen äußert sich jedenfalls die innere Welt, das innere Gefühl tritt damit in die Erscheinung.

Eine solche Begründung der Ethik scheint Rousseau sicherer zu sein, als eine Begründung, die von der Vernunft ihren Ausgang nähme. Denn der Charakter der Ursprünglichkeit, des Naturwüchsigen haftet dem Gefühl viel mehr an, als der Vernunft. Einst begann man nicht mit dem Räsonieren, sondern mit dem Fühlen (Sur l'origine des langues I, 480). Was einmal durch die Reflexion hindurchgegangen ist, verliert vieles von seiner ursprünglichen Eindrucksfähigkeit. Sagt er doch an der berühmten Stelle des II. Discours (I, 230): l'homme qui médite, est un animal dépravé. So kann er sogar der raison die nature als ihren Gegensatz gegenüberstellen (II. Discours I, 262). Das Gefühl kündigt am unmittelbarsten das Bedürfnis des menschlichen Herzens an (Émile IV, 61). Würde man die Entscheidung über ethische Fragen der Vernunft anheimstellen, dann wäre wahrscheinlich in vielen Fällen das, was sie herausrechnen würde, geradezu das Unethische, denn die Vernunft läßt die eigenen Interessen zu gerne eine unerlaubte Rolle spielen (Émile IV, 62 Anm.). Auch die Begründung der Sittlichkeit durch die Vernunft: Tugend sei Liebe zur Ordnung, läßt Rousseau nicht gelten (Émile IV, 199), weil der Mensch, solange man auf dem Boden der bloßen Vernunft bleibe, im Notfall doch immer wieder die Selbstliebe der Liebe zur Ordnung vorziehen werde (ebenso im Brief an M. l'abbé de . . . XXIV, 320). Ja die Vernunft allein könnte sehr leicht zum Skeptizismus führen (Émile IV, 140, à M. de . . . XXVII, 47), wie die Erfahrung deutlich genug zeige. Die Vernunft täuscht oft, das Gewissen nie (Émile IV, 186). So definiert Rousseau sorgfältig: Gewissensentscheidungen sind keine Vernunfturteile (jugements), sondern Gefühlsentscheidungen (sentiments). Wenn die vernünftigen Ideen von außen kommen, dann kommen die ethischen Gefühle von innen (Émile IV, 194; Nouvelle Héloïse X, 280). Ja das Gewissen ist geradezu notwendig als Korrektiv der Vernunft (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 44), bezw. verleiht das Gewissen durch sein Urteil dem, was die Vernunft redet, erst die rechte Sanktion (à M. de . . . XXVII, 46).

Jenes sentiment intérieur hat natürlich nichts zu tun mit dem durch die äußeren Sinne vermittelten Gefühlsinhalt. Nicht von außen herein Gekommenes, sondern das ursprünglich innerlich Gegebene ist hier gemeint, unter Ausschluß aller äußeren Einflüsse. Aber über das Verhältnis der nach innen und der nach außen gekehrten Gefühlswelt hat Rousseau sich nicht ganz deutlich ausgesprochen. Man kann vielleicht so sagen: der Mensch als être sensible hat es zu tun erstens mit der Außenwelt, deren er sich durch die Sinne bewußt wird; mit den dabei entstehenden Sinnesempfindungen (sensations) verbinden sich die entsprechenden Gefühlsaffekte; zweitens hat er es zu tun mit der Innenwelt, mit den ewigen Wahrheiten,

die jedem angeboren sind, und die schauen zu dürfen des Menschen höchste Bestimmung ist.

Weil Rousseau das Gefühl zum Prinzip der Tugend macht, bekommen seine ethischen Motive leicht eine Färbung ins Ästhetische. Er redet viel vom beau moral, von der beauté de la vertu (An D'Alembert II, 34). Und wenn auch die Güter, welche die Ästhetik vermittelt, anderer Art sind als die biens moraux (Émile IV, 328), so haben sie doch beide ihre gemeinsame Quelle in der Natur: das bon ist eigentlich nichts anderes als das verwirklichte beau (Nouvelle Héloïse VIII, 85). So redet er auch (eod.) von den charmes de la vertu: wer ihren Reiz verspürt, der kann auch nicht unempfänglich sein für ästhetisch Schönes. Es ist deshalb begreiflich, daß er das Wort goût nicht bloß in ästhetischer, sondern auch in ethischem Sinn anwendet.

Eine Schwierigkeit scheint sich hier in den Weg zu stellen: wenn im Gefühl der Urquell alles Guten entdeckt ist, wie steht es dann mit den Leidenschaften, die doch auch das Gefühl zum Ausgangspunkt haben und die doch der schlimmste Feind aller Sittlichkeit sind? Rousseau hilft sich hier wieder dadurch, daß er unter den Leidenschaften scheidet: die unethischen sind ihm auch die unnatürlichen, während er diejenigen als naturentsprungen gelten läßt, die als sittliche Motive brauchbar sind. Doch ist er sich selbst nicht immer ganz klar darüber, in welche der beiden Kategorien er die einzelnen Leidenschaften einreihen soll. Gut sollen jedenfalls diejenigen sein, die mit der Selbsterhaltung unmittelbar zusammenhängen, während er als Quelle der verderblichen, unnatürlichen Leidenschaften die Vorurteile, die Empfindlichkeit, die Eigenliebe (amour propre im Gegensatz zum amour de soi même), die Einbildung, die Aufklärung, die Gesellschaft, die eigene Schwäche angibt. Dabei liegen aber manche der genannten Begriffe selbst wieder auf der Grenzlinie zwischen Natur und Unnatur.

Allein schließlich genügt das Gefühl doch nicht, um der Moral einen festen Grund zu geben. Rousseau spürt es selber, daß eine Sittlichkeit, die nur auf das Gefühl begründet ist, ihre schwache Seite haben kann. Wohl ist der homme sensible das Ideal Rousseaus: aber die sensibilité kann unter Umständen die Sittlichkeit gefährden. Denn sie schließt oft eine gewisse Schwäche in sich. Gefühlsmenschen *lieben* zwar die Tugend, aber sie *handeln* nicht immer darnach (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 19). Ferner bedeutet jene sensibilité leicht eine Hemmung der Aktivität (eod. 263). Gefühlsmenschen haben keine starke Seele (âme forte), sondern sind ewig ein Spielzeug der Verhältnisse (De l'imitation théâtrale I, 461). Wenn da nicht doch vernünftige Überlegung helfend ins Mittel tritt, ist Gefahr im Verzug. Um dem strengen Pflichtbegriff zu seiner Verwirklichung zu verhelfen, dazu war die Begründung durch das Gefühl doch etwas zu locker. Der strenge Pflichtbegriff war überhaupt Rousseau nicht sonderlich sympathisch. Er möchte gerne der Pflicht

ihre Herbheit (austérité) nehmen (Nouvelle Héloïse X, 277). In diesem Sinn ist er der Antipode Kants. Aber er fühlt sich doch veranlaßt, den Motiven, die allein aus dem Gefühl stammen und die darum oft als zu schwach sich erweisen, Hilfskräfte zuzuführen. Darum sagt er, man müsse immer in den Fällen, da die Pflicht uns nötigt, unserer Neigung entgegenzuhandeln, auf die Stimme der Vernunft achten (Émile V, 215). Denn für den Kampf mit der eigenen Neigung genüge die bonté nicht; dazu sei die vertu notwendig, da führe die Vernunft den Menschen besser als das Gefühl. Ob auch das Herz oft täuscht, die Vernunft zielt entschlossen auf das Gute hin (Nouvelle Héloïse IX, 113). Hier ist als Ergänzung der natürlichen Güte die sagesse erforderlich, die durch vernünftige Überlegung die aus der sensibilité entspringende Schwäche überwindet.

Dazu tritt noch ein anderes Moment: im Naturzustand, bezw. da, wo der einzelne allein seines Lebens sich freut, werden ethisch schwierige Situationen selten eintreten, in denen er seiner inneren Neigung entgegenhandeln müßte. Anders im sozialen Zustand. Da ist die Vernunft einfach unentbehrlich zur Überwindung der durch den sozialen Zustand aufgegebenen Schwierigkeiten. Denn hier handelt es sich darum, die Umgebung, alle Beziehungen des Menschen zu den Dingen genau kennen zu lernen. Seine intellektuellen Fähigkeiten soll er zu diesem Zweck entfalten. Auf dieser Stufe ist die Unwissenheit nicht mehr angebracht; hier müßte sie schaden (Émile V, 130). Der Intellekt muß hier dem ins Herz geschriebenen Sittengesetz zu Hilfe kommen. Das ist auch zu jeder Zeit möglich, da die Vernunft zur gleichen Zeit erwacht, in der auch das Gewissen sich entfaltet. Um das Sittengesetz in seiner ganzen Ausdehnung und Bedeutung zu erfassen, muß man zuerst die eigenen Beziehungen zur Welt gründlich studieren (An Beaumont VII, 44 ff.). Falsche Vorstellungen über diese Beziehungen werden mancherlei Irrtümer und Fehler zur Folge haben (Émile III, 134). Auch ein Mensch mit geradem Sinn kann sich von dem Studium dieser Verhältnisse nicht dispensieren, er würde sonst auf halbem Wege stehen bleiben (Nouvelle Héloïse X, 3). Da ferner auch mit dem Beginn des gesellschaftlichen Verkehrs die Leidenschaften erwachen, sind die Dienste der Vernunft zu deren Bekämpfung unbedingt erforderlich (Émile IV, 122).

Ein dritter Punkt macht es vollends erklärlich, daß Rousseau die Vernunft jetzt doch auch zu Rate zieht: er ist dem Rationalismus noch lange nicht entwachsen; so ist ihm manchmal gerade die Vernunft die Quelle, aus der er die Kenntnis des Sittengesetzes schöpft: Vernunft und Gewissen sind ihm oft fast identische Worte. Auch Rousseau glaubt trotz allem an die Möglichkeit, aus der Vernunft ethische Wahrheiten ableiten zu können. Die Vernunft gibt uns die „lumières primitives", deshalb ist sie auch imstande, uns mit voller Deutlichkeit über unsere Pflichten zu belehren. Unter „Vernunft" versteht hier Rousseau natürlich nicht mehr bloß ein ursprüngliches Vermögen, das seinen Inhalt durch äußere

Einflüsse gewinnt, diese Vernunft ist ihm mehr als bloße Denkfähigkeit, sie hat schon von der Natur als ursprüngliche Mitgabe ihren Inhalt bekommen, sie produziert gewisse Ideen notwendig aus sich selbst heraus. Einen Ausgleich zwischen Vernunft und Gewissen gibt Rousseau, wenn er sagt: „Die Vernunft lehrt uns das Gute und Böse *erkennen*, das Gewissen lehrt uns das Gute *lieben* (Émile III, 84, Nouvelle Héloïse X, 280). Wo ein gesunder Geist ist, da ist auch das innere Gefühl zuverlässig (Émile IV, 159). Es sind im Grund genommen eben zwei Wege, auf denen man zum gleichen Ziel gelangen kann: das Gefühl und die Vernunft; aber der erste Weg sei der kürzere und bessere (Émile IV, 196). Denn es wohnt dem Gefühl eben doch auch eine Kraft inne, die alle Vernunft uns nicht zu geben vermag. Wer nur von der Vernunft sich leiten läßt, der wird höchstens ein kalter Bewunderer der Tugend sein, der Enthusiasmus wird ihm fehlen, der zum Handeln die Kraft gibt (Nouvelle Héloïse VIII, 376), wie ja auch die Philosophie, die gerne so stolz tut, immer wieder genötigt ist, ihre Zuflucht zu dem von ihr so verachteten jugement interne zu nehmen (à M. de . . . XXVII, 47). Nur das Gefühl strömt jene erwärmende Kraft aus, ohne die es keine wahre Tugend gibt.

Aber wenn Rousseau so an die Vernunft appelliert, so will er sich doch damit keinen Schritt von der Natur entfernen. Gerade die Vernunft ruft er an, weil doch auch sie zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört. So stellt er oft Vernunft und Natur zusammen: ihre Aussagen sind identisch, sie gehören genau so eng zusammen wie Gefühl und Natur. Die Natur redet auch durch die Vernunft und tut durch dieselbe ihre ewigen Wahrheiten kund. Nur gegen diejenige Auffassung wollte er sich wehren, die in den ethischen Urteilen nichts anderes sah als ein willkürliches Werk der Menschen, der Gesellschaft. Ihm sind Gerechtigkeit und Güte nicht einfach allgemeine Ideen, die durch empirisches Abstraktionsverfahren erst zustande gekommen sind (Émile IV, 61), sondern ursprüngliche Affektionen unserer Seele, die die Natur uns mitgab; zwar sind sie uns nicht sofort voll zum Bewußtsein gekommen, aber wir haben sie früh gefühlt, und als die Vernunft sich entfaltete, haben wir sie auch immer deutlicher verstanden.

Allein so stark war Rousseaus Bedürfnis nach einer klar erwiesenen Moral, daß er noch einmal ausgeht, um eine noch leistungsfähigere Stütze für dieselbe zu gewinnen. So kommt er dazu, das bisher Erwähnte durch die religiöse Begründung zu ergänzen. Wenn schon sein Naturbegriff an einzelnen Stellen bis zum religiösen Hintergrund zurückgeführt wurde, so entsprach ja eine religiöse Begründung auch der Moral seinen früheren Ausführungen. Doch ist zu bedenken, daß dieselbe mit seinem ganzen System nicht in notwendigem Zusammenhang steht. Sie erscheint mehr wie eine Krönung, die schließlich auch fehlen könnte; oder wie eine Stütze, die halten soll, wenn die anderen etwa brechen würden. Ins-

besondere gewinnt es den Anschein, als wäre diese religiöse Begründung nur deshalb nötig, weil die Menschen leider von ihrer ursprünglichen Bestimmung zu weit abgerückt sind; da mag ein Appell an das Religiöse lauter, imposanter klingen, als die schüchterne Erinnerung an die Bedeutung der inneren Stimme.

Es will allerdings noch nicht viel besagen, wenn Rousseau das innere Gefühl auf Gott als Urheber zurückführt, denn in Wirklichkeit spricht er damit doch nur die alte Wahrheit, nur religiös verbrämt, aus, daß dasselbe zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehöre. Aber andere Aussagen führen weiter. In der Nouvelle Héloïse (IX, 91) spricht Julie es aus, daß in dieser Welt, so wie sie nun einmal ist, jenes ins Herz gegrabene Bild der Tugend gar leicht etwas von seiner Klarheit und Reinheit verlieren könnte. Vorurteile und Leidenschaften könnten dies verhängnisvolle Werk vollbringen. Aber alles, was jenes Bild trüben könnte, muß fliehen vor Einem, vor Gott. Wer zu seiner Reinheit aufblickt, der bewahrt eben damit jenes Bild, das er im Innern trägt, vor Entstellung. Allerdings gibt Rousseau in der genannten Stelle doch auch zu, daß, wenn es auch keinen Gott geben würde, die Betrachtung des Idealbildes an sich schon, wenn es selber auch nur eine Fiktion wäre, den gewünschten Erfolg haben würde. Indes wird hier dem Gottesgedanken dieselbe reinigende, stärkende, befreiende Kraft zugeschrieben, wie vorhin im Kampf gegen die Leidenschaften der Vernunft. Wie streng auch hier der Zusammenhang mit der Natur gewahrt ist, geht schon daraus hervor, daß Julie, als sie den religiösen Halt gefunden hat, sich vorkommt, als wäre sie aufs neue hervorgegangen aus den Händen der Natur (IX, 103). Besonders stark betont er die religiöse Fundamentierung der Moral, wenn er sagt, ohne Glauben gebe es keine wahre Tugend (Émile IV, 250), oder: der Gottesbegriff sei das einzige Prinzip, auf das eine lebendige Moral, die mehr als ein Gebilde von Illusionen sein wolle, begründet werden könne (De la montagne VII, 298). Daß auch der Unsterblichkeitsgedanke mit der Belohnung im jenseitigen Dasein hier eine Rolle spielt, ist begreiflich, so z. B. im Brief an M. l'abbé de . . . (XXIV, 320), der Juliens Beweisführung wiederholt. In der Profession de Foi, der Nouvelle Héloïse, und besonders auch in den späteren Briefen, kehren solche Gedanken öfters wieder.

3. Kapitel.

Das sittliche Ziel.

Noch eine die Sittlichkeit betreffende Frage bleibt übrig. Welches ist denn das sittliche Ziel, das der Mensch zu erstreben hat? Rousseaus bisherige Anschauungen führen ihn zu einer schwankenden Bestimmung dieses Zieles. Die alte Unsicherheit kehrt wieder, wenn er sich nun hier

entscheiden soll zwischen dem Ideal der natürlichen Güte und der Tugend, zwischen bonté und vertu; die bonté naturelle eignet sich deswegen besonders als höchstes Ideal, weil sie offenbar der Natur am nächsten steht; die ethischen Qualitäten wären in diesem Fall vorwiegend negativer Art. Dann aber sieht er sich doch genötigt, die vertu des sozialen Zustandes als das erhabenste Ziel zu preisen: dieses Ideal ist nicht mit natürlicher Leichtigkeit zu erreichen; im Kampf mit sich selber, mit vielen Leidenschaften muß hier die ursprüngliche Güte zurückerobert werden und erhält nun, weil sie durch Kampf gewonnen ist, den Namen vertu. Und doch gelangt erst hier der Mensch zur wahren, bewußten Moralität; nun folgt er nicht mehr physischen Antrieben, sondern der erhabenen Pflicht (Contrat social VI, 26). Aber so sehr er die alles, auch die bonté naturelle, überragende Herrlichkeit der vertu erkannte, so sehr fühlte er sich immer wieder hingezogen zur ersten Zielbestimmung. Im Naturzustand führt der Weg zum tugendsamen Leben eben nicht durch herben Kampf, sondern gerade und leicht ist hier der Weg. Und so oft er zurückschaut zu jenem idealen Zustand, so oft wird er auch die bonté naturelle hervorholen aus dem goldenen Zeitalter. Das Schwanken, das wir in Rousseaus Anschauungen über Natur und Kultur gefunden haben, macht sich auch hier wieder bemerklich: Er kann keines der beiden ethischen Ideale ausschließlich zur Geltung bringen. Es wäre eben wünschenswert gewesen, sagt er in den Lettres sur la vertu et le bonheur (Streckeisen-Moultou 135), wenn der Mensch in jenem Zustand absoluter Güte, in dem ein Ding ganz von selber das ist, was es seiner Natur nach sein soll, hätte bleiben können. Diese natürliche Güte ist das von der Natur unmittelbar Gewollte. Weil wir aber jetzt infolge einer Menge künstlicher Beziehungen, die das Werk der Gesellschaft und leider auch unser eigenes Werk sind, gewissermaßen andere Menschen geworden sind, brauchen wir jetzt für diese neue Existenz eine andersbeschaffene Güte. So verdankt die vertu, die im sozialen Zustand nötig geworden ist, ihre Schönheit und ihre Nützlichkeit erst dem Elend des Menschengeschlechtes (Pensées détachées bei Streckeisen-Moultou 360). Einst konnte der Mensch nach den Bedürfnissen seines Herzens handeln, heute braucht er streng gebietende Pflichten als Richtschnur seines Lebens. Und jene natürlichen Instinkte wirkten sicherer, unfehlbarer, als diese Gesetze der Tugend (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 334 f.). Man denke auch an den Konflikt, der durch die Nouvelle Héloïse sich hindurchzieht, an den Konflikt zwischen dem natürlichen Gefühl der Liebe und den Forderungen der vertu. Da mag es wohl so aussehen, als könnte der heutige Mensch der Kultur nur mehr in einem Kompromiß zwischen dem Ideal der Natur und den Ansprüchen der Gesellschaft leben.

Aber Rousseau gibt zu, daß schließlich auch die vertu im natürlichen Zustand begründet ist: er weist z. B. bei der Nächstenliebe nach, wie sie auf natürlichem Weg aus der Eigenliebe heraus sich entfaltet (Emile IV,

103). Schon die Tatsache, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, fordert von diesem Selbstüberwindung in ethischem Kampf (Émile IV, 201), Durchdringung des Körpers durch den Geist. So kann er sogar das Ideal dieser vertu so hoch preisen, daß er sie über die bonté erhebt: erst durch die vertu wird der Mensch wahrhaft frei (Émile V, 217), sein eigener Herr: also eben das, wozu ihn die Natur bestimmt hat. Besonders im Contrat social (z. B. VI, 26 f.) preist er die Stufe höheren Menschentums, aber auch dort fehlt bezeichnenderweise nicht ein Rückblick voll schmerzlichen Bedauerns auf jene Zeit, da die natürliche Güte genügte. Die vollste und uneingeschränkteste Anerkennung jenes ethischen Zieles im sozialen Zustand findet sich in den Fragments des institutions politiques (Streckeisen-Moultou 234 f.). Jedenfalls aber bleibt es auch da noch Rousseaus Ideal, das Leben möglichst so zu leiten, daß die natürliche Güte aus eigener Kraft das meiste vermöge (An Peyrou XXV, 417); man soll die vertu durch sagesse unnötig machen ((à M l'abbé de . . . XXIV, 304), d. h. man soll lieber die Schwierigkeiten der Pflichterfüllung wegschieben, als den gefährlichen Kampf in schwierigen Lagen zu wagen: gewiß ein für die Pädagogik ebenso trefflicher, wie für die persönliche Moral zweifelhafter Satz.

Auch die inhaltliche Bestimmung des Ziels der Tugend läßt bei Rousseau die nötige Klarheit vermissen. Er stellt eine ganze Reihe von Idealen auf, die unter sich selbst nicht recht zusammenstimmen. Übereinstimmung herrscht aber darin, daß das Menschheitsziel durch und durch ethisch gefaßt ist. Daß das Ideal des bel esprit oder des esprit fort bei ihm, im Unterschied von seinen Zeitgenossen, nur von untergeordneter Bedeutung sein kann, versteht sich von selber. Die Verschiedenheit in der Begründung der Sittlichkeit spiegelt sich auch hier wider: er redet davon, daß der Mensch mit der belle âme der vollkommenste sei, aber wie er die spezifische Eigenschaft des Helden sucht (Discours sur l'héros), glaubt er sie in der force de l'âme gefunden zu haben. Er redet vom homme sensible, aber auch vom homme raisonnable als dem Idealmenschen. Oft nennt er das Ideal des sage, das aber etwas unbestimmt lautet und nicht umfassend genug ist für das, was er sucht. Das Ideal der belle âme und des homme sensible passen besonders gut auf die Figuren der Nouvelle Héloïse. Auf eine einheitliche Formel lassen sich jedenfalls diese Bestimmungen nicht recht bringen. Aber so viel läßt sich sagen: Der Mensch erreicht nach Rousseau sein Ziel erst, wenn er wird, was die Natur aus ihm hat machen wollen. Daraus ergibt sich auch der bedeutsame Gedanke, daß dieses Ideal nicht erst am Schluß des Menschenlebens steht, sondern auf jeder früheren Stufe desselben schon verwirklicht werden kann.

Dritter Abschnitt.

Der einzelne und die Gesellschaft.

1. Kapitel.

Der Individualismus und seine Begründung im Naturbegriff.

Wir müssen aber auch noch nach einer anderen Seite schauen, von welcher Rousseaus Naturbegriff noch eine wesentliche Bereicherung erfährt. Rousseau ist Individualist gewesen; er geht darin einen Weg mit den Philosophen seiner Zeit; das ganze Denken dieser Zeit ist individualistisch gewesen: der einzelne Mensch ist das Maß aller Dinge; er steht im Mittelpunkt der Welt.

Aber ist nicht der Naturbegriff an sich indifferent, wie gegen gut und böse, so auch gegen das Problem des Individualismus und Sozialismus? Man kann ja wohl sagen: die Natur schafft nur das Einzelne; aber mit ähnlichem Recht ließe sich behaupten: was in der Natur bleibt und allein Geltung hat, ist gerade nicht das einzelne, sondern die Gattung, die Rasse, das Allgemeine. Allein Rousseaus Naturbegriff ist nicht gleichgültig gegen das vorliegende Problem, er zielt entschlossen auf den Individualismus hin. Die wahre unverfälschte Natur hatte er ja in der Vergangenheit gesucht: damals lebten die Menschen zerstreut, sie hatten damals noch nicht das Bedürfnis nach Gemeinschaft und Geselligkeit. Die Natur selbst hatte dem Individuum das Leben eines solitaire vorgeschrieben (II. Discours I, 230); das konnte sie, denn sie hatte ihm von Anfang an alles mitgegeben, alle Fähigkeiten, um für sich zu leben. Gegenüber jener andersartigen Auslegung des Naturbegriffes hätte Rousseau wohl gesagt: ich sehe in der Natur keine Rasse und keine Gattung: dies sind nur Abstraktionen des menschlichen Verstandes, die außerhalb der natürlichen Wirklichkeit liegen. Der Optimismus, dem er huldigt, führt ihn zu der Gewißheit, daß die Natur den Einzelmenschen geschaffen hat, um aus ihm schon in seiner isolierten Situation ein vollkommenes Wesen zu machen. Diese Vollkommenheit besteht also nicht darin, daß der Mensch, in die Gesellschaft eingehend, als Teil eines großen Ganzen seine Bestimmung erfülle. Vielmehr ist der einzelne als solcher schon ein entier absolu; an sich schon ist er ein vollendetes Ganzes, er braucht, um sein Wesen zu vollenden, nicht erst in die Gesellschaft einzugehen. Es würde eine Erniedrigung des Menschen bedeuten, wenn sein Wert nicht in ihm allein gesucht werden dürfte, wenn dieser sein Wert erst in seiner Beziehung zur übrigen Welt zum Vorschein käme. Der Mensch der Natur soll, ob er gleich unter den heutigen Verhältnissen ein Staatsbürger sein wird, nicht eine relative, sondern eine absolute Existenz führen (Émile III, 16);

er soll alles in sich finden, seinen Wert und sein Glück (I. Discours I, 47). Seine Fähigkeiten sind ihm dergestalt gegeben, daß er sich selbst genügen kann (an D'Alembert II, 95). Er muß immer soi-même et toujours un sein (Émile III, 17). Diese Selbständigkeit soll sich auf alle Lebensgebiete beziehen, auch auf Arbeit und Beruf. Je mehr einer es lernt, sich selber zu genügen, um so näher kommt er dem Ideal der Natur. Gerade das Genie, dem Rousseau seine Bewunderung nie versagt hat, hat alle seine Hilfsquellen in sich selber (an D'Alembert II, 93 f.), aus der eigenen geheimnisvollen Tiefe holt es seine Kräfte, es wirkt unabhängig von äußeren Einflüssen; in ihm offenbart die ewig aus sich selbst heraus schaffende Natur sich am herrlichsten. Die Gesellschaft entfremdet den Menschen seiner eigenen Natur, weil sie ihn seiner Absolutheit beraubt und ihn zu einem relativen Wesen macht. Daß die Gesellschaft, nicht etwa nur die heutige, sondern die Gesellschaft überhaupt, dem Individuum seine naturgewollte Selbständigkeit raubt, das ist ein Vorwurf, den Rousseau unermüdlich gegen sie erhebt.

Ihm ist natürlich nicht verborgen, daß der Mensch unter dem gewaltigen Einfluß seiner Umgebung steht, daß dieser Einfluß ihn mit gestaltet, daß zeitliche, örtliche, soziale Einflüsse auf allen Lebensgebieten sich geltend machen, daß der einzelne mitten drin steht, wartend, was diese Welt von Einflüssen aus ihm machen wird. Aber es ist gerade sein Streben, den Menschen herauszuheben aus diesen Verhältnissen, ihn über sie zu stellen. Emil wird zum Zweck der Erziehung aus seinen natürlichen Verhältnissen herausgerissen: das hängt gewiß nicht bloß mit dem vollkommenen Pessimismus zusammen, mit dem er auf die Kultur, wie sie sich unter Menschenhänden entfaltet hat, schaut. Sondern es ist auch seine Absicht, den Zögling zu etwas Besserem zu gestalten, als zu einem Wesen, das nur das Resultat aller von außen her in ewigem Wechsel auf ihn eindringenden Kräfte wäre, das nichts weiter wäre als das Produkt verschiedenartiger Sinnesempfindungen. Vielmehr will er ihn ganz bilden auf Grund des in ihm liegenden aktiven Prinzips, das ihm eine Ursprünglichkeit und Selbständigkeit verleiht, kraft deren das Individuum über den Einflüssen der Außenwelt, über der Materie steht. Aus seinem eigensten Innern soll der Schüler schöpfen. Nicht einmal die Gewohnheit darf für ihn zu einer bindenden Macht werden (Émile III, 311), denn sie ähnelt schon zu sehr jenen fremden Mächten, die außerhalb des Individuums stehen. Und keine solche äußere Beeinflussung soll zu Recht bestehen.

Noch deutlicher wird der enge Zusammenhang mit dem Naturbegriff durch folgende Überlegung. Rousseau sagt einmal — allerdings in etwas anderem Zusammenhang —: si nous sommes petits par nos lumières, nous sommes grands par nos sentiments (Lettres sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Multou 160). Damit gibt er an, was im letzten Grund dem Menschen seinen einzigartigen Wert verleiht. Es gibt nichts so Individuelles wie das Gefühl. Indem er aber dieses als das Wesent-

lichste, Charakteristische am Menschen ansieht, dieses Gefühl, in dem ja der einzelne seinen stärksten Rückhalt besitzt, in welchem er sich gewissermaßen konzentriert, erhebt er zugleich das Individuum auf den Thron. Wer das Gefühl so hoch einschätzt, wird immer dem Individualismus zugetan sein. Auch seine Ethik, die ja eben auf diesem Gefühl ruht, legt den Individualismus ihm nahe. Rousseaus Ethik ist individualistisch einmal in Beziehung auf die sittliche Verpflichtung, sofern hier das Motiv nicht etwa im Allgemeinwohl liegt, sondern im sentiment intérieur des einzelnen, individualistisch ist sie aber auch in Beziehung auf das Endziel der Sittlichkeit, sofern dieses nicht in sittlichen Gütern, welche außerhalb des Individuums liegen, besteht, sondern in der Vervollkommnung und Befriedigung des einzelnen.

Immer wieder macht Rousseau darauf aufmerksam, daß ethisches Verhalten dann am ehesten zustande kommt, wenn der Mensch ganz für sich ist, wenn er sein Innerstes allein erfragt. Dem Wort Diderots: il n'y a que le méchant qui soit seul setzt er sein il n'y a que le bon qui soit seul gegenüber (Émile III, 173 Anm.). Die Helden der Nouvelle Héloïse sind solitaires; denn ihr Schöpfer ist überzeugt, daß alle wahrhaft großen Regungen erst in der Einsamkeit sich bilden (Nouvelle Héloïse VIII, 164). Hier muß auch daran erinnert werden, wie sehr Rousseau gerade in diesem Stück unter dem Eindruck seiner eigenen Erfahrungen steht, er, dem die Stunden des Alleinseins, die Stunden, in denen zwischen ihm und der Natur gar nichts hindernd steht, als die vollkommensten, glücklichsten Augenblicke seines Lebens erscheinen (Brief an Malesherbes XIX, 366; Rêveries XXI, 251). Die Gesellschaft dagegen erweckt in dem, der in ihr lebt, sofort verderbliche Leidenschaften, insbesondere gibt sie ihm Gelegenheit und Lust zum Vergleichen. Sowie aber der einzelne anfängt, sich mit den andern zu vergleichen, hält auch schon das Verderben seinen Einzug; dann entwickelt sich sofort aus dem amour de soi der amour-propre. Dazu hat die Gesellschaft ganz andersartige Grundsätze; die Maximen, die sie befolgen lehrt, stehen in schroffem Widerspruch zu den natürlichen Grundsätzen, die dem einzelnen ins Herz gelegt sind (II. Discours I, 341). Statt vom sentiment intérieur läßt sich jetzt der Mensch von einem sentiment relatif bestimmen (II. Discours I, 368). Der Egoismus, der alles von Grund aus vergiftet, tritt auf den Plan. Die verfehlte Rücksichtnahme auf fremdes Urteil, das Haschen nach dem fremden Beifall verdirbt alle ethischen Motive.

Im Leben des Staates, der Gesellschaft herrschen als Motive Nützlichkeitsrücksichten, Privatinteressen, selbstsüchtige Gedanken. Wer kann daran noch etwas ändern? Aber so hoffnungslos diese Situation ist, die Ideale, die von der Menge nie mehr verwirklicht werden können, vermögen doch vom einzelnen noch erfüllt zu werden. Wenn darum die Gesamtheit versagt, dann wendet sich Rousseau an den einzelnen. Bei ihm ist uninteressiertes Wohlwollen noch möglich. Wenn Kunst und Wissenschaft

für die Menge nur Gift sind, für einzelne Weise mögen sie doch köstliche Güter sein (Réponse au roi de Pologne I, 127).

Rousseau geht sogar so weit, daß er, trotz manches schönen Wortes, das er für das Vaterland übrig hat, in der ersten Preisschrift schließlich unumwunden das Recht des einzelnen wahrt, fern vom Vaterland allein seine Tage zu verbringen. Das sei das unentreißbare Recht der Natur, daß jeder auf sein Vaterland verzichten kann, um das unabhängige, freie, aber durch und durch sittliche Leben der Natur zu führen (auch An Philopolis I, 386; Émile V, 243 f.).

Nun ist begreiflich, daß Rousseau bei Emils Erziehung alle sozialen Beziehungen so weit und so lang als irgend möglich ausschaltet. Nur mit der Natur soll Emil zusammenleben. Denn Mensch und Natur gehören für alle Zeiten zusammen; zwischen ihnen soll nichts, womöglich gar nichts, sein. Wenn später doch die Einführung Emils in die Gesellschaft erfolgen muß, dann geschieht diese Einführung nur unter dem Zwang von Verhältnissen, die besser nicht wären. Emil wird zwar mit dem sozialen Leben bekannt gemacht, aber das geschieht doch nicht zum Zweck des Zusammenlebens mit der Gesellschaft, vielmehr soll er dabei lernen, wie sich die Menschen untereinander täuschen (Émile IV, 65). Die Robinsonerziehung erscheint Rousseau als ganz brauchbar (Émile III, 368).

Wir haben gesehen, daß der Naturbegriff, wie ihn Rousseau auffaßt, daß ferner psychologische und ethische Gründe zum Individualismus führen. Aber auch metaphysische Gründe führt er ins Feld: im Emil (IV, 164) sagt er: der einzelne steht in Beziehung zum ganzen Universum; es ist deshalb nicht lächerlich, wenn ihn dieses Gefühl, im Mittelpunkt der Dinge zu stehen, mit Stolz erfüllt, wenn er sagt: alles ist für *mich* gemacht, denn *ich* kann alles in Beziehung zu *mir* setzen. Es ist die Größe des Individuums, daß es gedacht werden kann als Durchgangspunkt aller Beziehungen. Nicht bloß mit seiner Erkenntnis kann der Mensch alles umfassen, auch mit seinem Willen kann er die Welt beherrschen, und als fühlender Mensch kann er alle Ordnung, alle Schönheit, alle Tugend empfinden.

2. Kapitel.

Milderung des Individualismus durch soziale Gedanken.

In der Verfolgung seines Naturideals wurde Rousseau auf solche individualistische Gedankenreihen geführt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese eine Milderung erfahren durch das Hinzutreten sozialer Gedanken, denen er den Zutritt doch unmöglich ganz verwehren konnte. Folgt daraus, daß er an einem bestimmten Punkt mit dem Naturideal gebrochen habe, um sich nunmehr zu einem neuen Ideal, das man etwa Gesellschaftsideal nennen könnte, zu bekennen? Oder ist es nicht vielleicht so, daß

der Naturgedanke selber schon für diese neuen Ideen Raum bietet? Gewiß ist das letztere der Fall. Wir haben gesehen, daß auch in Rousseaus Naturbegriff Momente liegen, die auf ein Wachsen, auf eine Entwicklung hindeuten, die also zur Anerkennung einer naturgewollten Entwicklung der menschlichen Dinge führen. Dann wird aber auch für das Werden gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie wir es heute überall finden, in der Natur selbst ein natürlicher Anlaß gefunden werden können. Wenn dem so ist, ließe das Gesellschaftsideal, soweit Rousseau von diesem Gebrauch macht, sich leicht dem Naturideal unterordnen, an zwei nebeneinander bestehende Prinzipien wäre nicht zu denken; zugleich wäre damit die Einheitlichkeit der Gedankenwelt Rousseaus besser gewahrt.

Was freilich zuerst die Staatsbildungen betrifft, so wollte er ihr Entstehen in keiner Weise auf ein natürliches Bedürfnis zurückführen. Es ist zwar richtig, daß er an einzelnen Stellen die Vorzüge dieser Art von menschlicher Gesellschaft unbedingt zugibt. Er, der Vaterlandslose, findet begeisterte Worte für Heimat und Vaterland: im I. Discours und in den daran sich anschließenden Schriften stoßen wir auf solche Äußerungen. Dann aber wird es stiller. Im II. Discours hatte er ja in der durch die soziale Entwicklung geschaffenen Ungleichheit die Ursache und den Anfang alles Verderbens erkannt. Seitdem findet er nicht mehr viel Gutes am Staatsleben. Wenn er schon in der ersten Preisschrift gerne Gesellschaft und Knechtschaft in einem Atem nannte, so fährt er jetzt um so beharrlicher in dieser Tonart fort. Im Emil finden wir öfters Äußerungen kosmopolitischen Inhalts. Man denke auch an den Schluß des Emil: Emil verläßt sein Vaterland, dem er nichts als Haß und Verachtung verdankt. Selbst die schöne Stelle, in welcher er das Vaterland so hoch wertet (Émile V, 285 f.), ist von anderen Aussagen umrahmt, die das Meiste vom Gesagten wieder zurücknehmen (eod. 285 und 357). Nur in zwei Schriften noch spricht er durchaus anerkennend von Staat und Vaterland: im Gouvernement de Pologne und in dem Artikel „Économie Politique", den er für die Enzyklopädie schrieb. Aber es ist mehr als nur wahrscheinlich, daß die besondere Veranlassung dieser beiden Schriften ihn dazu geführt hat, den Mund voller zu nehmen, als er sich eigentlich gestatten durfte; das wird schon daraus deutlich, daß er im letztgenannten Artikel sogar die öffentliche Staatserziehung empfiehlt (XII, 37), die den Zweck haben soll, Staatsbürger heranzuziehen. Hier ist in der Tat das Gesellschaftsideal maßgebend. Nach diesem Vorschlag soll das Kind lernen, sich selber stets nur in seiner Beziehung zum Staatsganzen zu betrachten, eine Ansicht, die doch zu den sonst vertretenen Anschauungen Rousseaus in keiner Weise paßt. Auch andere in diesem Artikel ausgesprochene Ideen gehen so sehr über seine sonstigen Ansichten hinaus, daß es vollauf berechtigt erscheint, in einer systematischen Zusammenstellung der Gedanken dieses Mannes auf diese Abschnitte zu verzichten.

Seine eigentliche Meinung über die société als organisierte Volks-

vereinigung spricht er im Émile und im Contrat social aus. Der Staat ist nicht aufzufassen als das Produkt rein natürlicher Prozesse, sondern als das Resultat freier menschlicher Übereinkunft (Contrat social VI, 4); er ist also ein Kunstprodukt (VI, 128). Und alles, was nicht der Natur entstammt ist, hat seine Nachteile im Gefolge, am meisten aber die bürgerliche Gesellschaft (VI, 139). Freilich kann man heute ohne diese Volksgemeinschaft nicht mehr auskommen. So handelt es sich für heute darum, den Staatsvertrag so einzurichten, daß wenigstens kein natürliches Gesetz dadurch verletzt werde. Entgegen so mancher früheren Äußerung hat Rousseau diese Möglichkeit zugestanden: der richtig geleitete Staat kann so beschaffen sein, daß der einzelne darin seine natürliche Freiheit bewahren, ja finden kann (De la Montagne VII, 379 und 437). So will er nun das Ideal dieses Staates suchen. Ganz ebenso verhält es sich mit der Erziehung: von einem gewissen Alter an muß auf die sozialen Verhältnisse Rücksicht genommen werden; Emil muß von da ab zugleich für die Volksgemeinschaft erzogen werden. Rousseau hofft, daß dies in einer Weise möglich sein werde, die den jungen Menschen vom Naturideal nicht abführt. Dem entspricht der in der Nouvelle Héloïse (X, 157) aufgestellte Grundsatz: tout consiste à ne pas gâter l'homme de la nature en l'appropriant à la société! Aber das ist bei solcher Stellung ganz klar: der Staat erscheint hier nahezu als ein notwendiges Übel, als etwas, das man leider hinnehmen muß. Es kann sich somit auch in der Erziehung nur um ein passives Verhältnis zum Staat handeln, nicht um ein bewußtes, kräftiges, förderndes Anteilnehmen. Ein Gesellschaftsideal in diesem letzteren Sinn ist für Rousseau ausgeschlossen. Dabei ist außerdem noch zu bedenken, daß auch in seinen günstigeren Äußerungen über den Staat der Individualismus stets die Oberhand behält. An zwei Tatsachen tritt uns dies deutlich entgegen:

1. Rousseau will beim einzelnen Volk selbst wieder einen strengen Individualismus durchführen. Er verlangt, die einzelnen Staaten sollen klein, unabhängig sein und möglichst wenig Bedürfnisse erfordern; denn Bedürfnisse machen abhängig. Dieses Ideal stellt schon der II. Discours für den Staat auf (I, 192). Aber auch im Émile (V, 262) und im Contrat social (VI, 71 und 82), im Gouvernement de Pologne (VI, 301) und im Projet de Constitution pour la Corse findet es sich wieder.

2. Auch im Idealstaat ist das Individuum das Wichtigste. Ihm gebührt die erste Berücksichtigung. Der Staat ist alles, was er ist, mit Rücksicht auf das Individuum. Die naturgemäßen Bedürfnisse und Rechte des einzelnen Menschen sind die Norm für die gesellschaftlichen Einrichtungen. Im Idealstaat soll der einzelne nur sich selber gehorchen und sich selbst nützen, indem er dem Allgemeinwillen sich unterordnet; er wird hierin eine herrlichere Freiheit finden als im Naturzustand (Émile V, 257; Contrat social VI, 20). Das muß gerade das Natürliche am Staat sein, daß jeder schließlich nur an sich selbst denkt (Contrat social VI, 42).

Auch bemüht sich Rousseau, die Rechte des Staates dem einzelnen gegenüber möglichst eng zu umgrenzen und der individuellen Freiheit noch einen recht weiten Spielraum zu lassen.

So ist Rousseaus Ideal nicht ein organisch geschlossenes Ganzes, sondern vielmehr die lose Aneinandergliederung vieler Individuen. Es ist nicht ein durchgeführter Sozialismus, sondern höchstens ein Kollektivismus, der den Individualismus statt auszuschließen einschließt. Spitzner erinnert an die Leibnizsche Monadenlehre. An eine Abhängigkeit Rousseaus von Leibniz ist zwar kaum zu denken, aber die Analogie ist jedenfalls zutreffend.

An dieser einseitigen Auffassung des Staates ist der starre Naturbegriff Rousseaus schuld. Dieser steht der Anerkennung einer fortschreitenden Entwicklung immer wieder im Weg. Vollends weiß Rousseau nichts von einer solchen Vorwärtsbewegung, die von Generationen getragen ist. Dieses Zusammenarbeiten ganzer Generationen zu einer fortschrittlichen Entwicklung kennt er noch nicht. Darum kann er über den Fortschritt sich so äußern, wie er es im Émile (IV, 326) einmal tut. Sein Blick bleibt am einzelnen hängen, und da ist allerdings der Fortschritt nicht so augenfällig wie beim Überblick über Generationen. Es darf auch erwähnt werden, daß es ihm sehr ferne lag, den Staat unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten aufzufassen. Hätte er die Notwendigkeit des Staates als wirtschaftlicher Institution geprüft, dann wäre sein Urteil über das soziale Leben wahrscheinlich ganz anders ausgefallen. Aber, wie gesagt, solche Betrachtungen lagen ihm sehr ferne. Er prüft den Staat in erster Linie nach ethischen Kategorien, sein Naturbegriff verlangt das so.

Sonst äußert sich Rousseau in der Regel über den Staat in mehr oder weniger abfälliger Weise. Zu wiederholten Malen bekämpft er die Ansicht, als hätte der Staat auf natürlichem Wege aus der Familie sich entwickelt, um ja nicht die Möglichkeit einer natürlichen Herkunft desselben offen zu lassen (II. Discours I, 305; Contrat social VI, 5; VII, 378). Wo er den Staat braucht, nimmt er ihn hin wie so manches andere, das besser nicht wäre, das aber — zum Trost sei's gesagt — neben seinen Fehlern doch auch einiges Gute in sich schließt. Aber im Grunde ist seine Stellung dem Staat gegenüber durchaus ablehnend.

Viel positiver aber wird Rousseaus Stellung zur société, sofern er darunter nicht die organisierte Volksgemeinschaft versteht, sondern den freien persönlichen Verkehr von Mensch zu Mensch, der sich auf allgemeine Grundsätze der Humanität gründet. Zwischen dieser société naturelle und jener société civile ist scharf zu unterscheiden. Und hier ist nun der Ort, da Rousseau in der Tat über den Individualismus hinausgeht. Als fühlendes Wesen braucht der Mensch notwendig andere Wesen, mit denen ihn das Gefühl verknüpft zu innigerem, reicherem Leben. Schöne Menschlichkeit ist doch nur möglich in der Gesellschaft. Rousseau hat ja auch selbst das Bedürfnis eines idealen Umgangs mächtig gefühlt; und

wenn er das Gesuchte in der Wirklichkeit nicht fand, dann baute er sich selbst aus Gestalten seiner Phantasie eine ideale Welt auf, wie wir sie im Émile und noch mehr in der Nouvelle Héloïse finden.

Erst in der Gesellschaft findet der Mensch die höchsten und erhabensten Ideen, erst hier erfährt die Seele ihre höchste Erhebung (Lettres sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Moultou 138, und Fragments des institutions politiques, eod. 234 und 258). Rousseaus Naturbegriff erlaubte eben beides: sowohl die völlige Verwerfung aller Kultur, wie auch die Anerkennung eines maßvollen Fortschrittes. Wie er zwischen diesen beiden Anschauungen schwankt, das zeigen besonders deutlich die Pensées détachées (eod. 354 ff.), in denen er anerkennt, daß die société einen positiven Fortschritt bedeute, und doch zu gleicher Zeit in gegenteiligem Sinn sich ausspricht.

Aber man wird auch bemerken, daß gerade sein Naturbegriff ihn vor einer ausschließlichen Betonung des Individualismus bewahrt hat. Denn in dem Menschen der Natur findet Rousseau schon altruistische Empfindungen. Der Mensch ist ein être sociable: diesen Grundsatz spricht er stets wieder aus, obwohl er darüber sich unklar bleibt, ob die Natur überhaupt die Annäherung der Menschen aneinander gewünscht habe. Er schränkt deshalb jenen fundamentalen Grundsatz wieder ein: la nature a peu préparé leur sociabilité (II. Discours I, 252, ähnlich Origine des langues I, 506 und 516). Indem die Natur den Menschen abhängig machte von seiner Umgebung, hat sie den ersten Ring jener langen Kette geschmiedet, aus der die soziale Ordnung sich gebildet hat (Émile III, 80). Als solches être sociable hat der Mensch gewisse angeborene altruistische Triebe (Émile IV, 195); das Wohlwollen gegen die Mitmenschen ist eine solche natürliche Regung. Von Anfang an gab es eine solche natürliche Verbindung, die zusammengehalten war durch die Liebe zur Gemeinschaft und durch das Bedürfnis nach gemeinsamer Verteidigung (Nouvelle Héloïse XI, 261 Anm.). Es sind also natürliche Bande, die die Menschen zusammenführten und zusammenhielten (Fragments des institutions politiques bei Streckeisen-Moultou 258). Jenes erste soziale Gefühl nennt Rousseau pitié oder commisération. Im II. Discours (I, 212) sieht er dieses Mitleid als einen ursprünglichen Trieb an, der neben dem amour de soi même von Anfang an existierte. Später läßt er das Mitleid aus dieser Selbstliebe hervorgehen. Jedenfalls ist es auch ein natürliches, innerliches Gefühl, aus dem dann auf ganz natürlichem Wege alle sozialen Tugenden hervorfließen (II. Discours I, 259). Als natürlich bezeichnet er ferner noch die Beziehungen zwischen Mann und Frau (Émile V, 52). Ebenso natürlich sind die Bande, die die Eltern mit den Kindern verknüpfen (Nouvelle Héloïse X, 12). Rousseaus Anschauung von der Ehe ist jedenfalls von einem viel sozialeren Geist erfüllt, als die Anschauung jener „Philosophen", die den Ehebruch als etwas Irrelevantes betrachteten.

Auch dies fühlt man den Werken Rousseaus an, daß sie diktiert sind von einer heiligen Liebe zur menschlichen Gesellschaft, der er heraushelfen will aus ihrem Elend. Das ist vielleicht das mächtigste soziale Gefühl, welches seinen Individualismus mildert.

Daß die auf gegenseitige Achtung und natürliches Mitgefühl gegründete Gemeinschaft der Menschen untereinander, und die staatlich organisierte, erzwungene oder freiwillige, Volksgemeinschaft zwei durchaus verschiedene Dinge sind, leuchtet von selbst ein. Und wenn auch der Contrat social auf den Boden der letzteren herabsteigt, so macht Rousseau doch daraus keinen Hehl, daß sein eigentliches Ziel, dessen Verwirklichung er erstrebt, auf der Linie der idealen Gesellschaft der Nouvelle Héloïse zu suchen ist.

Auch sei noch ein Wort gesagt zu der häufig (Émile, Contrat social, A Beaumont, De la Montagne, Confessions) bei ihm sich findenden seltsamen Anschauung von einer Staatsreligion, die für alle Staatsuntertanen bindende Kraft besitzen soll. Notwendig soll sie sein zur Ermöglichung staatlicher Gemeinschaft überhaupt. Was zu dieser Anschauung gesagt werden kann, ist folgendes:

1. Erklärlich ist sie aus einer gewissen Konnivenz den bestehenden Verhältnissen gegenüber. Daß zumal das Volk die Religion braucht, um leichter regiert werden zu können, diese Ansicht gaben auch die materialistisch gesinnten Geister jener Zeit durchaus nicht auf. Auch das Bestreben Rousseaus, seine eigenen Konfessionswechsel zu entschuldigen (Confessions XVIII, 210), mag zur Erklärung dienen.

2. Die sociabilité schien ihm eine Sache der Natur zu sein, sie muß also in jedem Menschen liegen. Dann ist es aber kein Unding, wenn man die Glieder eines Staates zu einer Religion verpflichtet, in der es sich allein um Festlegung der sozialen Beziehungen handelt.

3. Endlich ist zu bedenken, daß diese Staatsreligion für ihn auf keiner höheren Stufe stand, als der Staat selbst, daß sie also durchaus nicht als Ideal gemeint ist (De la Montagne VII, 212).

Hüller sagt in seiner eingangs genannten Schrift, daß die überwiegend negativen und formalen Forderungen des Naturprinzips durch das Gesellschaftsprinzip nach der positiven und sachlichen Seite hin ergänzt werden. Wir haben aber gesehen, daß gerade bei Rousseau das Naturprinzip recht inhaltsreich ist. Wir wissen fürs erste, daß sein Naturbegriff durchaus optimistisch gefaßt ist. So kann er sich der Hoffnung hingeben, daß die Erziehung der Natur den Menschen fähig machen wird, unter allen denkbaren Verhältnissen zu leben, sich auch im sozialen Leben als guten Bürger zu erweisen. Sein Optimismus lehrt ihn glauben, daß die natürlichen Grundtriebe des Menschen geeignet seien auch als Norm für den Verkehr mit den andern. Er wird also keine Bürger erziehen, sondern einfach Menschen, und zwar Naturmenschen. Man kann unmöglich beides zugleich wollen: einen Menschen und einen Bürger

erziehen. Denn der Naturmensch ist für sich schon ein entier absolu, während der bürgerliche Mensch nur mehr eine unité fractionnaire (Émile III, 16) bildet. Aber ein richtig erzogener Naturmensch wird seinen Platz allezeit ausfüllen, wohin ihn auch das Schicksal stellen wird. Insofern, und nur insofern ist es schließlich doch möglich, beides zugleich zu erreichen (Fragments des institutions politiques bei Streckeisen-Moultou I, 224). Warum die im Gouvernement de Pologne (VI, 237 f.) und im Artikel Économie Politique (XII, 35 ff.) empfohlene Staats- und Nationalerziehung hier nicht weiter in Betracht kommen kann, ist oben (S. 49) schon erwähnt worden.

Fürs zweite ist Rousseaus Naturbegriff ethisch orientiert; die sozialen Tugenden werden deshalb als Ausfluß der ursprünglichen Menschennatur gedacht.

Und wenn endlich gesagt wird, daß der Stoff der Erziehung doch jedenfalls von der Gesellschaft erst dargeboten werde, so ist zu betonen, daß dieser Stoff der Erziehung auch von der natürlichen Umgebung des Menschen im weitesten Umfang schon geliefert wird, und daß gerade der Stoff, den die Gesellschaft darbietet, von Rousseau sehr wenig um seines sachlichen Wertes willen beachtet wird, daß er ihn vielmehr dazu verwendet, die natürlichen Fähigkeiten des Kindes daran zu bilden.

Unleugbar richtig ist aber, daß Rousseau auch in seinen pädagogischen Anschauungen durchaus nicht bloß dem Individualismus huldigt. Er beachtet alle die natürlichen Bedingungen, unter denen das Kind steht, er sucht die ganze Umgebung des Kindes für die Erziehung möglichst günstig zu arrangieren. In dieser Beziehung hat er den Menschen als soziales Wesen angeschaut, das in der Mitte von tausend sich kreuzenden Einflüssen steht. Aber ob er den Menschen als soziales Wesen ansieht, oder ob er ihm ein individualistisches Ideal zuweist, immer kennt er nur ein Gesetz, nur eine Norm: das ist stets die Natur, die Natur, so wie sein Auge sie sieht, so wie sein Geist in ihren unauslöschlichen Zügen liest.

2. Teil.

Die philosophischen Konsequenzen.

1. Abschnitt.

Die hieraus sich ergebende Psychologie.

Die Kenntnis des Menschen hält Rousseau für eine überaus wichtige Sache. Doppelt wichtig ist sie für den Pädagogen. Denn bei allem, was am Menschen geschehen soll, handelt es sich zu allererst um die Erforschung seiner natürlichen Beschaffenheit, damit dann auf diesem Grund weiter gebaut werden kann. Vom Naturbegriff aus betrachtet, ist es ja auch die nächstliegende Aufgabe, des Menschen Art kennen zu lernen, ist er doch selber ein herrliches Stück Natur.

So hat für Rousseau, wie für die Aufklärung überhaupt, die Psychologie eine ganz besondere Bedeutung bekommen. Aber nicht um ein System ist es ihm zu tun, darin etwa alle Seelenäußerungen systematisch eingereiht werden könnten. Er war überhaupt kein Systematiker, wohl aber ein überaus feiner Beobachter. An sich selber und an anderen beobachtet er aufs sorgfältigste die Menschennatur, und wir verdanken ihm eine Menge trefflicher Beobachtungen.

Auch hier befolgt er den Grundsatz: Die Wahrheit liegt in den Dingen. Auf die Psychologie angewandt heißt das: die natürlichen Äußerungen der Natur, die einfachen Sinnesempfindungen, die elementaren Triebe und Gefühle, sind die wahrsten Äußerungen der menschlichen Psyche und lassen am zuverlässigsten ihr Wesen erkennen. Er hat eben ein großes Zutrauen zu der Natur, wie sie dem unbefangenen Beobachter sich kund tut.

Es handelt sich im folgenden weniger um eine Darstellung aller derjenigen Gedanken, die Rousseau über Psychologisches entwickelt hat, als vielmehr um Darlegung der markantesten Züge und deren Begründung im Naturprinzip.

1. Kapitel.

Die Seelenvermögen.

Wir hatten schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß Rousseau unter allen seelischen Funktionen das Gefühl immer wieder an die erste Stelle rückt. Er selbst ist alles, nur kein Verstandesmensch gewesen: er war ganz Gefühlsmensch. Und was er an sich selbst durch Beobachtung gefunden hatte, das bestätigte ihm die philosophische Reflexion: wo redet die Natur selbst so vernehmlich zum Menschen wie im Gefühl? Aus dem Unbewußten kommt es, es ist unberechenbar, taucht plötzlich empor und gründet am tiefsten; zugleich begleitet es das ganze Leben. Die erste Äußerung der Kindesseele ist das Gefühl der Lust oder Unlust; und später ist es wieder das Gefühl, das den Menschen auf dem Weg zu den höchsten Wahrheiten, den ästhetischen, ethischen und religiösen führt. Wer kann da noch zweifeln, daß im Gefühl die Natur am unmittelbarsten sich äußert?

Unter diesem Gefühl darf man aber nach Rousseau nicht bloß den Reflex äußerer Vorgänge verstehen; es ist mehr als nur der passive Eindruck der Sinneswahrnehmungen. Man kann sogar ganz abgesehen von jeder Sinnesempfindung von einem Gefühl, das im Menschen ist, reden. Es ist ein selbständiges aktives Prinzip, das sich bei Gelegenheit der Sinneswahrnehmung äußert; aber es regt sich nicht bloß anläßlich solcher aus der Außenwelt stammenden Reizungen, es hat auch in der Innenwelt seine eigenartigen Stoffe, mit denen es sich beschäftigt. Dieses innere Fühlen benennt er ebenfalls mit dem Namen: sentir. Am vollsten und glänzendsten äußert sich dieses innerliche sentir im Selbstbewußtsein, im Genuß der eigenen Existenz, im Selbstgefühl (Nouvelle Heloïse X, 134), und wir wissen, was für eine Bedeutung bei Rousseau diesem Selbstgefühl zukommt.

Das Gefühl selbst aber ist die eigentlichste Äußerung der Seele. Die Seele ist etwas durchaus Einfaches, sie ist nicht teilbar, nicht zusammengesetzt. Das schließt nicht aus, daß sie doch mehrere Fähigkeiten besitzt. Rousseau unterscheidet vor allem die zwei Seelenvermögen: eine partie sensible und eine partie rationelle (De l'imitation théâtrale I, 457 Anm. u. 462). Weil aber die Seele selbst sich im Gefühl äußert, ist das Gefühl durchaus nicht bloß eine flüchtige Regung ohne tieferen Grund, sondern es ist etwas Festes, Zuverlässiges, auf das man sogar einige Wahrheiten gründen kann. Es ist demnach ein Unrecht, Rousseaus Ethik mit Spott und Hohn zu überschütten deswegen, weil sie im Gefühl ihre Grundlagen sucht. Zuzugeben ist freilich, daß Rousseau selber manchmal das Gefühl, von dem er sonst in begeisterten Worten redet, durch ganz anders lautende Bemerkungen wieder in Mißkredit bringt. Er nennt z. B. das Gefühl der Liebe eine Illusion, eine Lüge, ja ein

Hirngespinst (chimère) (Émile IV, 291). Aber auch wenn er es als Illusion bezeichnet, hat er doch wieder die Realität dieses Gefühles energisch behauptet: eben indem es den Menschen mit Begeisterung für das wahrhaft Schöne erfüllt, erweist sich auch dieses Gefühl als etwas durchaus Reelles (Émile V, 87). So sagt er selbst schließlich, daß dies Gefühl mehr sei als eine fièvre des sens (Nouvelle Héloïse VIII, 376). Daran erweist sich eben die Realität jener innersten Gefühle, zumal der religiösen, daß sie in der Tat die Seele überaus mächtig beeinflussen (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 249).

Freilich ist darauf zu achten, daß die Gefühle, um echt zu sein, auch der unverfälschte Ausdruck der Natur sein müssen. Es gilt, die primauté des sentiments de la nature (Émile III, 17) zu wahren. Am ehesten werden sie echt sein, wenn sie bei ihrem Zustandekommen durch keine Reflexion beeinflußt worden sind. L'homme sensuel est l'homme de la nature. L'homme réfléchi est celui de l'opinion (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 239). Die Reflexion ist eben schon nicht mehr der sichere, reine Ausdruck der Natur. Die partie sensible ist zuverlässiger als die partie rationelle. Auch aus dem Grunde ist das Gefühl höher zu werten als das Denken, weil das erstere früher sich regt, jedenfalls lange, ehe es zum Denken kommt. Wenn Rousseau bei der Abfassung seiner Bekenntnisse sich vielleicht auch über die Daten und Geschehnisse seines früheren Lebens täuschen kann, so doch nicht über die Gefühle. Er sagt, er könne sich ganz verlassen auf die Kette von Gefühlen, die die Reihenfolge seiner Erlebnisse bezeichneten (Confessions XVIII, 5). Eine so abgelöste, selbständige Bedeutung haben für ihn die Gefühle.

Von welcher Seite aus Rousseau auch das Gefühl betrachtet, stets bewährt es sich als die unmittelbarste Seelenäußerung; in seinen Anfängen führt es ja zurück zum Instinkt, zu dem natürlichen Bedürfnis, das durch Lust oder Unlust sich ankündigt. Und in seiner höchsten Steigerung führt es hinan zum Enthusiasmus, in welchem dieselbe Natur stürmisch ihre Rechte fordert.

Zugleich mit dem Gefühl kommt aber auch die Phantasie bei Rousseau endlich einmal zu ihrem Recht, jenes bis heute so viel vernachlässigte Stiefkind der Pädagogik. Die nüchterne Aufklärungszeit hat die Phantasie eher zu Tode geschlagen, als daß sie etwas zu ihrer Erweckung getan hätte. Zwar befindet sich auch Rousseau zum Teil in einer Abwehrstellung der Phantasie gegenüber. Er sieht in ihr die Quelle so vieler Leidenschaften, er verwirft jene Phantasie, die entweder in unvernünftigem Verlangen die Menschen über ihre natürlichen Bedürfnisse hinaustreibt oder sie furchtsam macht vor eingebildeten Übeln.

Aber er findet auch Gutes an der Phantasie und stellt sie darum in den Dienst der Erziehung. Ist nicht die Natur wie ein großes Buch, daraus die Phantasie ihren Stoff holen kann? Und die Kunst selbst,

schafft und schaltet sie nicht auch mit der Phantasie? Wenn Rousseau selbst einmal ferne sein muß von der Natur, dann flieht er zu ihr von den Flügeln der Phantasie getragen. Das erzählt er uns öfters in den Confessions, besonders deutlich da, wo er davon spricht, wie er die Nouvelle Héloïse geschaffen habe (XVIII, 273). Er weiß, daß die Beschäftigung mit Phantasiegebilden veredelnd wirken kann (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 323 f.). Auch findet der Unglückliche im Reich der Einbildung seinen Trost (eod. XX, 248). Ja jede Regung des Mitleids setzt voraus, daß man sich zuerst an die Stelle des andern vermittelst der Phantasie versetzt habe (Émile IV, 32). Im Robinson findet des Kindes Einbildung reiche Nahrung (eod. III, 367 ff.). Indem Emil sich viel mit der Idealgestalt einer Sophie beschäftigt, und Sophie mit derjenigen eines Telemach, bewahren sie beide mühelos ihre Reinheit (Émile IV, 292, V, 308). Überhaupt wächst der Mensch in die Tugend um so mehr hinein, je tiefer er sich versenkt in die Betrachtung des Idealbildes, das man Gott nennt, wobei es zunächst nicht darauf ankommt, ob dieser existiert oder nicht (Nouvelle Héloïse IX, 91 f.). So hat Rousseau der Phantasie wieder ihr Recht eingeräumt. Wo es nötig ist, muß freilich auch sie zurückgedämmt werden, z. B. wenn sie den Menschen durch Unwahrheit und Unnatürlichkeit täuscht. Auch die Phantasie hat ihre Norm im Naturbegriff.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Rousseau in der einfachen Seele eine partie sensible und eine partie rationelle unterscheidet. Er vergißt, hier den Willen als weiteres Seelenvermögen zu nennen.

Tatsächlich freilich kommt auch der Wille bei ihm durchaus zu seinem Recht. Er gehört offenbar der partie sensible der Seele an. Gerade in seiner Pädagogik spielt der Wille als Interesse eine sehr große Rolle. Er weiß, daß aller Erziehungserfolg in jedem einzelnen Falle davon abhängt, ob man es verstanden hat, das Interesse zu wecken. Das augenblickliche Interesse ist das gewaltige Motiv, das einzige, das sicher und weit führt (Émile III, 201). Er heißt dieses Interesse auch curiosité (Émile III, 324) oder goût (eod. III, 336) oder attention (ebenda). Vielleicht tritt der Wille deshalb bei Rousseau so sehr in den Hintergrund, weil er schon in das Fühlen starke Willensmomente hineinlegt; auch führt der Wille schon in die Nähe der Leidenschaften.

Weil Rousseau weiß, wie kompliziert das seelische Leben ist, kommt es ihm auf systematische Einteilung der Seelenvermögen gar nicht an. Aus dem gleichen Grund sind seine Begriffsbestimmungen und Termini schwankend. Es ist ja kein einziges Seelenvermögen einfach. Es gibt keine Sensation, mit der sich nicht sofort auch allerlei Gefühle verknüpfen würden (Émile III, 77 ff.). Zugleich ist aber auch jede Sensation mit einer Tätigkeit des vergleichenden und beurteilenden Geistes eng verbunden (Émile IV, 149). Auch das Wollen und das Denken oder Vorstellen sind miteinander stets verbunden: was uns gleichgültig ist, was

unser Interesse nicht in Mitleidenschaft zieht, das bleibt auch in unserem Vorstellungskreis, im Gedächtnis nicht haften (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 239). Die Unterweisung wird um so leichter vor sich gehen, je mehr das Gefühl und das Herz mit in Anspruch genommen wird (Émile IV, 276). Auch betont er sehr, wie mächtig der Wille vom Gefühl angetrieben wird; die sensibilité, sagt er, sei das Prinzip jeder Handlung (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 654).

Was das Denken betrifft, so sei hier nur darauf hingewiesen, daß Rousseau etwas Ähnliches wie die Assoziation der Ideen bereits kennt. So wie in der Natur strenge Gesetzmäßigkeit herrscht, so sei auch darauf zu achten, daß die Ideen, mit welchen der Geist angefüllt wird, nicht planlos aufgehäuft werden, sondern in schöner naturgemäßer Ordnung aneinander sich angliedern können (Émile III, 349, 351; Confessions XVII, 301).

Indem er die Kompliziertheit des seelischen Lebens, dieses sich Durchdringen all der verschiedenen geistigen Funktionen aufzeigt, hat Rousseau der Psychologie mehr gedient, als er durch scharfe Begriffszergliederungen nur hätte tun können.

Begreiflich ist es, daß gewisse Halbheiten immer noch vorhanden sind. Mit der oben konstatierten Starrheit, die dem Naturbegriff Rousseaus anhaftet, mag es wohl zusammenhängen, wenn Rousseau trotz allem wieder die geistigen Funktionen nebeneinander stellt, als gingen sie einander nichts an. Er läßt sie auf einmal da sein, ohne auf ihr Werden und Wachsen genügend zu lauschen. Er ignoriert die Anfänge verschiedener seelischer Vorgänge, als ob diese in einem gegebenen Augenblick fertig hervorbrechen würden wie ein Bach aus dem Erdinnern. Auch in Emils einzelnen Erziehungsperioden werden die einzelnen Geistesfunktionen viel zu sehr getrennt von einander behandelt. Mag auch vielleicht der äußere Aufbau des Werkes die Schuld an dieser Veräußerlichung, an diesem Zerreißen des Zusammengehörigen tragen, so bleibt doch gewiß, daß Rousseau hierin der sonst konstatierten Kompliziertheit des physischen Lebens wenig gerecht wird. Hätte er mehr darauf geachtet, daß alle seelischen Vermögen ihre Entwicklung, somit auch ihre schlichten Vorbereitungsstufen haben, dann wäre er sich gewiß auch darüber klar geworden, daß auch Fabeln dem Kind auf einer früheren Stufe etwas zu sagen vermögen, was in anderer Form zu dieser Zeit ihm noch nicht hätte nahegebracht werden können. Er hätte bemerkt, daß z. B. das religiöse Gefühl im Kind sich viel früher schon äußert, lang ehe Emil endlich etwas über Religion erfahren soll. Und wodurch sollen die seelischen Funktionen zur Entfaltung gebracht werden, wenn nicht dadurch, daß man lange vor der Zeit ihrer vollkommensten Entfaltung ihnen Stoff zur Entfaltung gibt? Die Seelenvermögen selbst stellt Rousseau sich vor als angeborene, virtuelle Anlagen, die an sich existieren, abgesehen von jedem Inhalt, also als rein formale Vermögen. Sie sind die Kraftäußerungen der selbst

geben sich daraus die idées purement intellectuelles, bis schließlich die Erkenntnis in den größten und allgemeinsten Abstraktionen endet: in den Ideen von Materie, Geist, Bewegung, Substanz (Émile III, 330 ff.).

Wenn es sich nun aber in der Pädagogik um die Leitung und Ausbildung der physischen Funktionen handelt, ergeben sich für Rousseau besondere Schwierigkeiten, deren Grund vor allem darin liegt, daß bei ihm immer wieder die Erinnerung an jenen Naturzustand auftaucht in dem es noch genügte, Sensationen zu haben, da die Ideen bildende Vernunft noch nicht nach Entfaltung begehrte.

In den ersten Jahren will er mit den Sensationen allein auskommen. In der nächsten Periode kommt die intellektuelle Erziehung an die Reihe, aber nur so fern sie sich mit der physischen Welt beschäftigt, und zuletzt nach allem erfolgt die Ausbildung der spekulativen Vernunft, darin die Erhebung über alles Physische geschieht. Allein läßt sich diese getrennte Behandlung der physischen Fähigkeiten durchführen? Und wenn Rousseau, um diese Methode zu rechtfertigen darauf hinweisen wollte, daß ja auch der Naturmensch nur reine Sensationen, noch nicht einmal einfache Kenntnisse, besessen habe (I. Discours I, 240), ist das denkbar? Es mag noch wahr sein, was er vom zweijährigen Kind sagt: es habe noch kein Gefühl (im höheren Sinne des Wortes), noch keine Ideen, ja kaum Sensationen, es fühle noch nicht einmal seine eigene Existenz (Émile III, 102). Aber er möchte die Periode der bloßen Sensationen noch viel weiter ausdehnen, womöglich bis zum 12. Jahre. In dieser Zeit schlafe die Vernunft noch (Émile III, 179). Ehe diese erwacht, habe das Kind nur mit images zu tun, eigentliche jugements kenne das Kind auf dieser Stufe noch nicht. Sein Wissen besteht nur in der Sensation, nichts dringe ein in den Verstand (entendement) (Émile III, 179); das Kind sei zu dieser Zeit nur ein être sensitif (Émile III, 204). Intellektuelle Erziehung sei auf dieser Stufe nur in dem negativen Sinn möglich: daß die Verschonung von intellektueller Ausbildung das Kind vor Irrtum und Vorurteilen behüte.

Und doch weiß Rousseau selbst, daß dieser Standpunkt nicht durchführbar ist; man kann schon in dieser Periode unmöglich mit der bloßen Sinneswahrnehmung auskommen. Das Bewußtsein des eigenen Ich regt sich eben tatsächlich viel früher, als ihm lieb ist (Émile III, 107). Damit beginnt aber das Geistesleben selbst sich zu regen, die Zeit der reinen Passivität ist zu Ende. So gibt er zu, daß das Kind auch schon eine Art von Räsonnement kenne, nur daß es noch ganz befangen sei im augenblicklichen, fühlbaren Interesse (Émile III, 181). Ja in den Dingen, die bereits in den Kreis ihrer Erfahrung eingetreten sind, räsonieren Kinder sehr lebhaft und gut. Um die Beziehungen der Dinge zu den Menschen, und der Dinge zu einander kennen zu lernen, ist ja jenes vergleichende Vermögen unentbehrlich. Wenn demgemäß das Kind durch die Kombination von Gesichts- und Tastsinn zur Erkenntnis

der Dinge außer ihm gelangt und somit schließlich zur Idee der Ausdehnung (Émile III, 268), so hat es damit schon eine Geistesarbeit geleistet und das Urteilen angefangen. Denn sowie der Mensch sich einer Sensation bewußt wird, vollzieht er schon ein Urteil (Émile III, 422). So gibt Rousseau zu, daß der fortwährende Gebrauch der Glieder und der Sinne den Zögling immer mehr sensé et judicieux mache (Émile III, 208), daß somit schon auf dieser Stufe die Sinneswahrnehmung ein Geistesurteil ins Leben rufe (Émile III, 259).

Um den Gebrauch der Vernunft im vollen Sinn des Wortes ausschließlich für die spätere Erziehungsperiode vorzubehalten, macht nun Rousseau eine Unterscheidung: die Vernunft, die auf der früheren Lebensstufe sich regt, sei eigentlich nur eine raison sensitive (Émile III, 223), also eine halbflügge Vernunft, die noch ganz an die physische Welt, an die Sinne gebunden ist. Es ist nur eine raison puérile, die aus dem Zusammenwirken mehrerer Sensationen einfache Ideen formt, im Gegensatz zu der erst viel später zur Entfaltung gelangenden raison intellectuelle oder humaine, welcher es dann vorbehalten bleibt, aus mehreren einfachen Ideen zusammengesetzte zu bilden (Émile III, 305).

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht auch zu verstehen, daß er im Émile (an der letztgenannten Stelle) der Ideen bildenden Geisteskraft den Namen sixième sens oder commun sens gibt, eine in sich etwas widerspruchsvolle Benennung, da ja gerade diese Geisteskraft über die Sinne erhaben gedacht ist.

Auch mit seinen Aussagen über das Gedächtnis befriedigt Rousseau nicht ganz. Was ist eigentlich das Gedächtnis? Offenbar steht es auf seiten der aktiven Geistesfunktionen, dehnt doch die Erinnerung das Bewußtsein der Identität über alle Momente der Existenz des Individuums aus (Émile III, 107). Das hatte Rousseau auch Helvetius gegenüber behauptet (Noten zu De l'esprit XII, 301); und in der Nouvelle Héloïse (X, 100) sagt er, das Gedächtnis sei an intellektuellen Vermögen das erste, das im Menschen zur Entwicklung komme. Allein dem scheint entgegenzustehen, daß das Gedächtnis nach Rousseau viel früher einsetzt, noch lange vor jeder Regung des Intellekts. So sieht er sich genötigt, eine Erinnerung anzunehmen, in der der Mensch sich noch ganz passiv verhält, in der er einfach die Sensation zurückbehält, eine Erinnerung, die eigentlich noch gar keine Erinnerung sei (Émile III, 190). Es soll sich dabei nur um impressions purement organiques et locales handeln, im Unterschied von den impressions qui affectent tout l'individu, welch letztere mehr seien als nur Sensationen (Noten zu De l'esprit XII, 301). Dagegen soll jene primitive Erinnerung den Kreis der einfachen Sinneswahrnehmungen noch nicht überschreiten. Rousseau stellt sich also, wenn diese Bemerkungen nicht bloße Ausflüchte sein, sondern einen Sinn haben sollen, diese Art von Gedächtnis als eine sensation con-

tinuée vor, so wie sein Gegner Helvetius jede Erinnerung sich hatte erklären wollen.

Aus der von Rousseau stets wieder so stark betonten Selbständigkeit des Geistes, aus dessen Auffassung als eines aktiven Prinzips folgt die Freiheit des Willens. Rousseau redet von ihr in sehr verschiedenem Sinn. Zumeist versteht er unter Freiheit die völlige Harmonie zwischen Wollen und Können; erreicht wird sie dadurch, daß die Leidenschaften, die das Unmögliche fordern, niedergekämpft werden. Denn wer mehr wünscht als er erreichen kann, ist unfrei. Ferner redet er nicht selten von jener Freiheit, die darin besteht, daß der Mensch nicht der Spielball seiner Verhältnisse, seiner Umgebung ist, sondern erhaben über seinem Lebensschicksal steht, daß er stärker ist als Glück und Unglück. Oder er heißt den Menschen frei, der durch nichts sich leiten läßt, als allein durch die so mächtig zu ihm redende Stimme seines Herzens; er ist frei, denn er folgt somit seiner eigenen Natur, er tut, was normalerweise sein Wille sein muß (Émile V, 285). Endlich redet er von der Freiheit im sozialen Sinn, die das Gegenteil von Knechtschaft, von Sklaverei, von Beugung unter Macht und Autorität ist, es ist die liberté civile (Contrat social VI, 27). Daß er für all das kämpft, was er hier unter Freiheit versteht, ist selbstverständlich.

Aber hier handelt es sich um die Frage nach der psychologischen Freiheit. Ist Freiheit in diesem Sinn möglich? Rousseau bejaht diese Frage: denn der Wille, der mein Handeln bestimmt, ist bestimmt durch mein Urteil, und dieses wieder durch meine faculté intelligente. Da ich in letzterer Beziehung, wie oben bewiesen, ganz selbständig bin, bin ich auch im Wollen und dem daraus folgenden Handeln mein eigener Herr. (Émile IV, 170). Aber damit ist freilich nur bewiesen, daß der bestimmende Grund meines Handelns in mir selber liegt, nicht außer meiner Person. Über die metaphysische Frage nach der Willensfreiheit ist damit noch gar nicht entschieden. Vorerst genügt es Rousseau, darauf hingewiesen zu haben, daß der Mensch, indem er seiner (moralischen) Einsicht folgt, nach seinen ureigensten Motiven handelt. Zwar ist seine Handlung abhängig gemacht vom Willen, aber diese Bedingtheit durch innere Motive hebt die Freiheit nicht auf, sondern macht erst ihr Wesen aus. Im Grunde jedoch will Rousseau den Weg znr metaphysischen Freiheit frei machen. Er sagt deswegen, man solle über den Willen nicht mehr weiter zurückgehen (Émile IV, 172), denn er ist nun einmal frei. Weil der Mensch einen freien Willen hat, kann er auch ganz frei wählen; jene inneren Gesetze und Motive, nach welchen der Mensch handle, seien etwas ganz anderes als die Gesetze der Mechanik; es handle sich also hier nicht um mechanische Vorgänge, die man bei voller Einsicht in die vorhandenen Verhältnisse berechnen könnte, sondern es handle sich dabei um rein geistige Akte (II. Discours I, 236). Diese Worte können doch nur in der Absicht gesprochen sein, den Durchgang zur metaphysischen Freiheit zu eröffnen. Und wenn man diese nicht beweisen kann, so flüchtet Rousseau einfach zum

inneren Gefühl: wenn dieses uns sagt, daß wir ganz frei sind in unserem Wollen, dann *sind* wir es auch (Nouvelle Héloïse X, 281 und À M de . . . XXVII, 58). Durch seine ganze Auffassung von der menschlichen Seele als eines frei waltenden Prinzips sieht er sich nach dieser Seite getrieben. Zudem nötigen die ethischen Tatsachen zur Annahme der Willensfreiheit: où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté; sans liberté point de moralité dans les actions (A. M. l'abbé de . . . XXIV, 322). Daß die metaphysische Erörterung dieses Problems neue Schwierigkeiten ergeben würde, weiß er wohl (Lettre sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Moultou 153); darum hält er sich aber auch bewußt ferne von den „Abgründen der Metaphysik" (Nouvelle Héloïse X, 308).

An und für sich wäre es wohl zu erwarten gewesen, daß ein Philosoph, der vom Naturbegriff ausgeht, geneigt sein würde, das psychische Leben vom physischen abzuleiten, das Geistige ins Natürliche herabzuziehen. Aber Rousseaus Naturbegriff steht diesen materialistischen Konsequenzen ferne. Für ihn umfaßt der Ausdruck Natur mehr als bloß die physische Welt. Sein Naturbegriff steht über dem Gegensatz von Geist und Materie. Natur sieht er überall da, wo er etwas Ursprüngliches, Elementares gewahr wird. Er denkt von der Natur zu hoch, um auf das Denken und Fühlen die mechanischen Gesetze der physischen Welt anwenden zu können. Es liegt ihm ferne, das Physische über die Welt des Natürlichen zu erheben, aber indem er die Selbständigkeit der psychischen Welt nachweist, adelt er die Natur.

Allerdings haben wir es hier mit dem fortgeschritteneren Naturbegriff zu tun. Wir werden hinausgeführt über den Standpunkt des II. Discours: l'homme qui médite est un animal dépravé (I, 230), über jene Auffassung, die den Menschen im ersten Stadium seiner Entwicklung hatte festhalten wollen, da er bloß Sinneswahrnehmungen hatte. Wir bemerken hier nicht mehr so viel von Rousseaus Kampf gegen den Gedanken der vorwärtsschreitenden Entwicklung, der perfectibilité, von seinem sonst so gewaltigen Mißtrauen gegen jeden geistigen Fortschritt.

---

2. Abschnitt.

Rousseaus Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit.

1. Kapitel.

Rousseau und der Materialismus.

Rousseaus Psychologie und Weltanschauung entsprechen sich. Das Individuum besteht aus Leib und Seele. Soviel steht unbedingt fest. Auf

dieſelbe Weiſe glaubt er das Weltproblem löſen zu können: wie der Menſch auf der einen Seite ein être actif et pensant, auf der andern ein être passif iſt, ſo beſteht auch die Welt aus Geiſt und Materie, aus zwei letzten Subſtanzen, die ſich nie aufeinander zurückführen laſſen (A M. de . . . XXVII, 42). Er folgt hier den Spuren Descartes'. Er wendet ſich eben ſo entſchieden gegen den Spiritualismus, der das Materielle in Geiſtiges auflöſt, wie gegen den Materialismus, der das Seeliſche im Materiellen aufgehen läßt. Gegen den erſten Feind wendet er ſich freilich nur mit wenig Worten: er habe ſich noch nie ein lebendiges Molekül vorſtellen können (Émile IV, 152 Anm.), und Berkeley nennt er einen terrible logicien, dem gegenüber er ſich einfach auf das innere Gefühl beruft, das ihm unmittelbar das Vorhandenſein von materiellen Körpern beſtätigt (A. M. de . . . XXVII, 47 f.).

Viel ernſter iſt der Kampf gegen den zweiten Feind, den Materialismus. Hier kommt es vor allem auf den Nachweis an, daß man aus der Materie Leben und Bewegung unmöglich erklären könne. Freilich macht er ſich's mit dieſem Nachweis nicht ſehr ſchwer: wenn Bewegung eine urſprüngliche Eigenſchaft der Materie ſelbſt wäre, ſo könnte man ſich doch die Materie gar nicht in Ruhe befindlich vorſtellen (Émile IV, 155), die Bewegung müßte auch immer dieſelbe ſein in jedem Teil der Materie, ſie könnte nicht abnehmen und nicht zunehmen. Auch ſei das Gerede von einer blinden, in der ganzen Natur verbreiteten Kraft eine Phraſe, ein jargon de la métaphysique (Émile IV, 156). Ferner könne der Materialismus das Werden der organiſchen Weſen nicht erklären, auch nicht deren immer gleiche Fortpflanzung. Es ſei undenkbar, daß die Welt durch Zufall geworden ſei; das wäre ſo unbegreiflich, wie wenn die Worte der Henriade ſtatt durch ein dichteriſches Genie durch blinden Zufall aneinander geraten wären (à Voltaire, bei Streckeiſen-Moultou 376). Überhaupt läßt ſich die empiriſche Welt nicht einfach durch das Wirken von Geſetzen erklären, welche in der Materie ſelbſt gelegen wären (Sur la révélation bei Streckeiſen-Moultou 173); dazu iſt der Mikrokosmus und der Makrokosmus viel zu wunderbar organiſiert.

Rouſſeaus Naturbegriff hat mit demjenigen der Materialiſten nur ſehr weniges gemein. Der materialiſtiſche Naturbegriff erſcheint ihm unerträglich, er wird den Anforderungen des Gemütes in keiner Weiſe gerecht, er bietet dieſem ſtatt des Brotes Steine, er ſagt dem nach Leben und Freiheit dürſtenden Menſchen, daß er lebenslänglich eingeſchloſſen iſt in eine Welt voll toter, ſtarrer, ſeinen Wünſchen gegenüber gleichgültiger Geſetzmäßigkeit. Zudem zerſtört er die Ethik und die Religion. Demgegenüber vertritt Rouſſeau ſelbſt einen idealiſtiſchen Naturbegriff, der die Forderungen des Gefühls bejaht, der, weil vom Gefühl geſchaffen, voll ſprudelnden Lebens iſt. Keine Kerkermauern, ſondern Freiheit, in welcher der Menſch atmen kann! Das Geſetz, das in dieſer ſeiner Natur herrſcht, kann unmöglich bloß das Geſetz der Kauſalität ſein: hier iſt der Teleologie freie Bahn geſchaffen.

Statt nur eine Substanz, die Materie, zuzulassen, nimmt er deren zwei an, eine Annahme, die schon dadurch nahegelegt wird, daß Ausdehnung und Denken sich unmöglich aufeinander zurückführen lassen (Émile IV, 114). In dieser zweiten Substanz würde dann das Prinzip aller Teleologie zu finden sein. Nun ergibt sich eine Schwierigkeit aus der Frage: in welchem Verhältnis stehen die beiden angenommenen Substanzen zum Gottesbegriff? Rousseau identifiziert zunächst die denkende Substanz und Gott, aus welcher Annahme freilich auch wieder unlösliche Schwierigkeiten entstehen. Man könnte dann entweder sagen: wir bemerken in der Welt eine universelle Harmonie; diese würde darauf hindeuten, daß eben doch im letzten Grund die eine Substanz von der andern ins Dasein gerufen ist. Gottes Allmacht wäre damit gerettet, aber um den Preis einer unerklärlichen Annahme: der Schöpfungsidee; diese ist voll schwieriger Probleme. Zudem steht es mit der universellen Weltharmonie nicht gerade so glänzend. Bleibt noch die andere Auffassung übrig von der ewigen Koexistenz der beiden Prinzipien; sie ist Rousseau sympathischer, erstens, weil damit die Annahme einer Schöpfung aus Nichts in Wegfall kommen würde, zweitens, weil das Problem des Übels und des Bösen in der Welt auf diese Weise mit seine Erklärung fände. Aber freilich, jetzt kommt Rousseau mit dem Gottesbegriff in die Enge. Es müßte ein Stück von Gottes Allmacht gestrichen werden, und er will lieber auf Gottes Allmacht verzichten, als auf seine Allgüte, so schlimm dieser Verzicht auch ist.

Oder darf vielleicht vermutet werden, daß Gott noch über den zwei Substanzen steht? Auch diesen Gedanken hat Rousseau in Erwägung gezogen, aber nur, um schließlich zurückzukehren zum schlichten Gottesbegriff, der im Glaubensbekenntnis des Vikars ausgesprochen sei; dieser Gottesbegriff sei ja jedenfalls einheitlich gedacht. Damit verläßt Rousseau die Erörterung des Problems und läßt die ganze vorliegende Frage in der Schwebe (An Beaumont VII, 75 ff.).

Was Rousseau an den Materialisten am meisten haßt, das ist ihr dogmatischer Skeptizismus (Émile IV, 250), mit dem sie sich und jedermann auf ihr System festlegen wollen. Sie haben dazu gar kein Recht, da ihr System zum mindesten von ähnlichen Schwierigkeiten gedrückt ist, wie jedes andere System, das auf die menschliche Vernunft sich aufbaut. Der dogmatische Skeptiker erscheint ihm als der törichteste unter allen Menschen (Pensées détachées bei Streckeisen-Moultou 352).

In der Erkenntnistheorie vertreten die Materialisten die sensualistische Theorie, die von Rousseau energisch bekämpft wird. Dieser behauptet im Kampf gegen den Sensualismus noch einmal mit aller Macht die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Materie. Am ausführlichsten hat er das in seinen Randbemerkungen zu der Schrift des Helvetius „De l'esprit" getan. Aber auch im Glaubensbekenntnis des Vikars finden sich entsprechende Gedanken. Wäre das ganze menschliche Geistesleben nur

das Produkt physischer Vorgänge, wäre alles nichts als Materie, woher stammt dann die Einheit des Bewußtseins, die doch eine unbestreitbare psychische Tatsache ist? Die Sinne allein mit ihren Funktionen können diese Einheit des Bewußtseins unmöglich erklären (Émile IV, 169); da des Menschen Leib ein Aggregat unzähliger Moleküle ist, ist diese Einheit um so unbegreiflicher (Émile IV, 168 Anm., 170), wenn sie das Resultat rein materieller Vorgänge sein soll.

Wenn der Materialismus recht hätte, besäßen wir nur erworbene Ideen. Dem widerstreiten die ethischen Tatsachen offenkundig (Émile IV, 192). Helvetius gegenüber erklärt er (XII, 301 ff.): die Erinnerung z. B. ist nicht bloße Sensation; denn diese letztere dauert ja gar nicht beständig fort. Die Veranlassung ist beim Erinnerungsbild nicht mehr dieselbe wie bei der Sensation. Das innere Organ muß jedenfalls bei der Erinnerung in einer anderen Verfassung sich befinden als im Augenblick der ursprünglichen Sinneswahrnehmung, sonst könnte man ja die Erinnerung an die Sensation von dieser selbst gar nicht unterscheiden. Vielmehr bringt die Geistesoperation zum Anschauungsbild etwas wesentlich Neues hinzu, etwas das in der sinnlichen Anschauung an sich noch nicht enthalten war. Jede Vergleichung zweier Dinge setzt schon eine seelische Operation voraus, die etwas völlig anderes ist, als das passive Wahrnehmen. Der Geist selbst ist in all diesen seinen Funktionen etwas durchaus Aktives.

Wenn Rousseau auch zugibt, daß die Geistestätigkeit im Individuum sich langsam und allmählich entwickelt, so weiß er doch auch, daß sie von innen heraus wächst. Die äußeren Einflüsse, die Sinneswahrnehmungen, sind nur die Veranlassung zu ihrer Entfaltung (Sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Moultou 149). Der Geist ist nicht erst von den Sinneswahrnehmungen geschaffen worden, er ist von Anfang da, wenn auch zuerst im Schlummerzustand.

Insofern allerdings geht Rousseau Hand in Hand mit dem Sensualismus, als er wie dieser auf genaue Kenntnis der menschlichen Natur und sorgfältige Einübung der Sinne dringt, da vom guten Funktionieren der Sinne die Wahrheit der Erkenntnis abhängt. Auch der Sensualismus nimmt irgendwie eine günstige Organisation des Menschen an, sofern er die Möglichkeit der Wahrnehmung einer äußeren Welt vermittelst der Sinne bejaht.

Auch das ist, wenn man so will, ein Band, welches Rousseau mit den Materialisten verbindet: Rousseau hat gelernt, daß man das Natürliche nicht unterschätzen darf, daß selbst ethisches Verhalten erst dann möglich ist, wenn die physischen Grundlagen dafür geschaffen sind. Ethik und Natur stehen nicht im Widerspruch miteinander, wie die kirchliche Erbsündenlehre behauptet, sondern Ethik und Natur liegen auf einer Linie: das Natürliche ist das Gute. So hat Rousseau ja sogar einem geplanten Werk den Titel „le Matérialisme du sage“ geben wollen.

Aber freilich gerade diesen Satz: „das Natürliche ist gut“ verstanden

Rousseau und die Materialisten in sehr verschiedenem Sinn. Die letzteren wollen mit diesem Satz ihren Gegensatz zu aller bisherigen Moral aussprechen. Rousseau begründet damit seine, im Wesen christliche, Moral. Darum ist es begreiflich, daß Rousseau in der Ethik der größte Feind des Materialismus war. Dieser faßt die Moral auf als das Ergebnis von Erziehung und Gewöhnung; die neue Moral aber wollte er auf das wohlverstandene Eigeninteresse gründen. Wie ganz anders Rousseau! Durch seinen Kampf mit dem Materialismus hat er sich zu philosophischen Untersuchungen herbeigelassen, zu denen er sonst wohl nicht gekommen wäre. Er sah sich genötigt, mit denselben Waffen zu kämpfen, die diese „philosophische Sekte" für sich anwandte. Allein seine Stärke lag nicht in diesen seinen philosophischen Positionen, sie liegt vielmehr in dem gewaltigen ethischen Pathos, aber auch in der ethischen Sicherheit, die er dem Materialismus entgegenhalten konnte.

2. Kapitel.

Rousseau und der Empirismus.

Rousseau hat die sensualistische Lösung des Erkenntnisproblems abgelehnt. Auch sein Lehrmeister Locke, mit dem er in diesen Fragen weithin gemeinsam geht, war kein Sensualist gewesen; hatte er doch als Quelle der Erkenntnis neben der Sensation noch die Reflexion, die innere Wahrnehmung, gelten lassen. Der englische Empirismus hat mit dazu beigeholfen, den Kartesianismus zu überwinden. Rousseau selbst wird auch schon mitgetragen vom Strom des Empirismus, wenngleich Reminiszenzen von Descartes her sich bei ihm noch sehr fühlbar machen.

Freilich ist er nicht ein Empirist etwa im Sinne eines Bacon gewesen, welcher die Gesetze der empirischen Welt durch Experiment und Induktion sucht, um auf Grund dieser erweiterten Kenntnis die Macht des Menschen über die Natur zu vergrößern. Rousseau ist Empirist in dem Sinn, daß er erstens an der Realität der Natur und an der Möglichkeit, sie mit den Sinnen so zu erfassen wie sie ist, nicht zweifelt, und daß er zweitens des öfteren alle intellektuellen Ideen, im Gegensatz zu den ethischen, aus der Sensation ableitet, wiewohl der Ideen bildende Geist selbst nicht aus der Sensation abgeleitet werden kann.

Die erste Frage, ob denn unsere Erkenntnis die objektive, reale Welt überhaupt erreichen könne, also die erkenntniskritische Frage, hat er nur einmal behandelt, und zwar im Glaubensbekenntnis des Vikars (IV, 144 ff.). Hier sieht er sich vor das Problem gestellt, wie weit denn der Mensch den Instrumenten seiner Erkenntnis trauen dürfe. Er geht dabei ganz ähnlich wie Descartes von dem Selbstbewußtsein aus: das Bewußtsein der eigenen Existenz ist das Allergewisseste, ein unerschütterlicher Grundstein, auf dem sich weiter bauen läßt. So lautet der erste gewisse Satz:

ich existiere und habe Sinne, durch welche ich affiziert werde. Ferner empfinde ich, daß meine Sinneswahrnehmungen nicht von mir selbst hervorgerufen werden und daß ich sie nicht selbst von mir wegschieben kann: also muß es außer mir etwas geben: die Materie. So ist die Frage für ihn leicht gelöst und alle philosophischen Distinktionen über Schein und Wirklichkeit in Beziehung auf die Außenwelt sind ihm törichte Phantasien.

Rousseau empfand das erkenntniskritische Problem noch nicht genügend. Um eine definitive Lösung dieser Frage kann es sich deshalb bei ihm gar nicht handeln. Schließlich nimmt er eben den Standpunkt des naiven Realismus ein, den er mit seinem optimistischen Naturglauben immerhin etwas philosophisch aufputzen kann.

Und wenn er sich auch dem kartesianischen Beweisgang anschließt, so versteht er ihn doch ganz anders als Descartes. Letzterer verstand unter dem Ich, dessen Existenz ihm unmittelbar gewiß ist, das von allem empirischen Stoff losgelöste Ich, den Träger aller Bewußtseinsvorgänge. Rousseau versteht darunter das empirische Ich mit seinen sinnlichen Affektionen. Die Absicht Descartes' war es gewesen, zunächst einmal alles Empirische in Zweifel zu ziehen und alles der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen; Rousseau sieht in diesem fundamentalen Zweifel den großen Fehler Descartes' (Sur la vertu et bonheur bei Streckeisen-Moultou 152). Es ist deutlich: Descartes steht auf rationalistischem Boden, darum ist ihm das denkende Ich von vornherein, ob sonst alles zweifelhaft ist, eine klare Vernunftidee. Anders Rousseau: inzwischen ist der Rationalismus ins Schwanken geraten; man muß den umgekehrten Weg gehen, und das ist der Weg der Empirie. Also was Descartes feststand, muß er erst zu beweisen suchen. So ist es kein Wunder, daß der ganze Descartessche Beweis für ihn sich umwenden muß zu einem ganz anderen Beweis: ob denn überhaupt mein Ich neben und über den Sinneswahrnehmungen existiert; vom empirischen Ich mit seinem empirischen Inhalt aus muß erst der Weg gesucht werden zum transzendentalen Ich, von dem Descartes' Beweisführung ausgegangen war.

Noch deutlicher wird Rousseaus Entfernung von Descartes und vom Rationalismus in folgendem: Descartes sagt: die Sinne können mich täuschen, also unterwerfe ich, um sicher zu gehen, alles der prüfenden Vernunft. Rousseau dagegen ist der Meinung: mein Verstandesurteil kann mich täuschen, darum wende ich mich an die Sinne. Sein Grundsatz heißt: la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit (Émile IV, 149). Je weniger ich also von meiner Vernunft in die Sinneswahrnehmungen hineintrage, um so mehr nähere ich mich der Wahrheit. Je passiver mein Verstandesurteil (jugement) über eine Sinneswahrnehmung bleibt, um so besser. Denn von diesen unseren Urteilen rühren alle unsere Irrtümer her (Émile III, 415). So enden seine Gedankengänge wieder da, wo sie angefangen haben: sie enden mit der

Klage über den menschlichen Geist, der, weil er zuweit sich ausdehnen will, nur Verderben schafft. Wieviel besser wäre es, wenn die Aktivität des Geistes zurückgedrängt werden könnte, wenn doch die Sensation an sich schon die Wahrheit uns am besten vermittelt! Die Natur täuscht uns nie, sondern wir täuschen uns selber (Émile III, 414). Das sagt derselbe Rousseau, der sonst so viel zu reden weiß von der Aktivität des Geistes, der gerade dem Empirismus Lockes dadurch ein idealistisches Moment zugeführt hatte, daß er in der Ideenbildung die aktive Tätigkeit des Geistes sehr stark zur Geltung gebracht hatte, der sich so viel Mühe gegeben hat, die Selbständigkeit, ja die Überlegenheit des Geistes zu retten. Jetzt sollen die Sinne ungleich mehr gelten! Wir wissen, wie dieser Widerspruch auf Rousseaus Naturbegriff selbst zurückgeht.

Daß trotz dieser Ausführungen der Rationalismus noch mächtig in Rousseau fortgelebt hat, wird das folgende Kapitel uns zeigen.

Zum zweiten leitet er den Inhalt unseres Verstandes, also die Ideen, aus der durch die Sinneswahrnehmungen sich ergebenden Erfahrung ab. Unsere Sinne, sagt er, sind die Werkzeuge all unserer Kenntnisse (Sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Moultou 148). Gewiß ist unser Geist ein aprioriſches Prinzip; aber seinen Inhalt verdankt er durchaus den Sinnen; diese sind die fünf Fenster, durch welche unsere Seele sich das Tageslicht zuführt (eod.). Die Allgemeinbegriffe sind ihm selbstverständlich nichts Objektives, sie existieren eigentlich nur im Wort, nicht in der Wirklichkeit. Auch Begriffe wie Stoff, Geist, Substanz sind nicht mehr als auf diese Art zustande gekommene Allgemeinbegriffe (Origine des langues I, 249). Auf empirischem Weg beginnt Rousseau auch den Aufstieg zum erhabensten Gedanken, zur Gottesidee. Den kosmologischen bezw. teleologischen Gottesbeweis gibt uns ja die Natur selbst in die Hand. Er fühlt freilich, daß man auf diesem empirischen Weg über die Existenz Gottes, über die Verwirklichung idealer Zweckgedanken in der Welt nichts Sicheres ausmachen könne.

Die empirische Methode, welche von der Erfahrung ausgeht, und an der Hand derselben weiterschreitet, lag überhaupt dem Naturphilosophen und Pädagogen nahe. Denn dies ist ja eben der Weg der Natur auch; und des Pädagogen Aufgabe ist es, sich eng an diese natürliche Entwicklung anzuschließen. So zeigt Rousseau das Wachsen und die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, der Kenntnisse, der Ideen. Die Sprache ist ihm nicht mehr eine an sich feststehende, absolute Wesenheit, sie hat sich vielmehr schrittweise entfaltet. Er verfolgt sogar das Werden und Wachsen der Tugenden, die alle hervorwachsen aus der Selbstliebe, obwohl im Grund genommen die Ethik selber niemals auf diesem empirischen Weg deduziert werden darf. Aber ob es sich auch in der Ethik um aprioriſche Dinge handelt, die nicht aus der Erfahrung erklärbar sind, so bleibt doch wahr, daß die ethischen Gefühle sich allmählich an der Hand des von der Erfahrung dargebotenen Stoffes entwickeln.

Rouſſeau kann in ſeinem Empirismus ab und zu ſogar ſo weit gehen, daß er ſagt: weil alle unſere Kenntnis der Außenwelt auf unſeren Sinnen beruht, können wir nicht wiſſen, was Geiſt und Materie ſind. Denn in dem Kreis unſerer Sinneswahrnehmungen kommen ſie nicht vor. Dieſe philoſophiſchen Begriffe werden uns darum ewig dunkel bleiben (Sur la vertu et le bonheur bei Streckeiſen-Moultou, 153). So wiſſen wir auch nicht viel über die Seele, wiſſen nicht, wie ſie affiziert werden kann, wenn ſie doch keine Sinne hat. Vor dem Senſualismus als letzter Konſequenz ſolcher Anſchauungen macht Rouſſeau jedoch Halt. Die Selbſtändigkeit und Urſprünglichkeit des Geiſtes hält er energiſch feſt. Aber — und das iſt der empiriſtiſche Einſchlag in eine ſonſt überwiegend rationaliſtiſch beeinflußte Gedankenwelt — er möchte den menſchlichen Verſtand in denjenigen Grenzen halten, die ihm durch die Sinne geſteckt ſind.

Konſequent durchgeführt, würde der Empirismus ſchließlich im Skeptizismus endigen. Aber nichts iſt ihm ſo ſehr zuwider wie dieſe kraftloſe Weltanſchauung. Darum nimmt er, wo er jene Gefahr bemerkt, noch eine andere Quelle der Erkenntnis im Menſchen an: das Gefühl. Damit war dann der Skeptizismus überwunden.

Dagegen ſei es erlaubt, ſkeptiſch geſinnt zu ſein über Dinge, welche die Vernunft nicht erreichen kann und die zugleich auch für das ethiſche und religiöſe Gefühl belanglos ſind, z. B. die letzten Gründe der Metaphyſik (Émile IV, 162), die Idee der Schöpfung (Émile IV, 183), die Vorſtellung der Perſon Jeſu (Émile IV, 241) ſowie einzelne kirchliche Dogmen (Émile V, 63). Aber über jenen das tiefſte Leben der Seele ertötenden Skeptizismus ſieht er ſich durch das Gefühl hinausgeführt. In ihm findet er die letzten Aufſchlüſſe über den Menſchen, über ſein ethiſches Verhalten, über das Schöne, über Gott. Mag auch alle theoretiſche Erkenntnis ihre Quelle in der Erfahrung haben, die moraliſche Erkenntnis entſtammt dem a priori vorhandenen Gewiſſen. Dieſe Abſtammung iſt ihr Adel. Auf dieſem Weg findet er auch Gewißheit über die Exiſtenz der Seele (Émile V, 179) und über die Freiheit des Willens (Nouvelle Héloïse X, 81). Dieſe innere Stimme, welche in Wahrheit die Stimme der Natur iſt, redet deutlicher als alle Vernunft (à M. de . . . XXVII, 58).

Wenn Rouſſeau dieſes innere Gefühl als etwas urſprünglich Gegebenes, als etwas Angeborenes bezeichnet, ſo ſchließt er ſelbſtverſtändlich die allmähliche Entwicklung nicht aus. Jedenfalls aber iſt dieſes Gefühl nicht eine idée acquise, nicht eine durch Erfahrung erworbene Idee, ſondern ſie iſt von Anfang dem Menſchen mitgegeben als Geſchenk der Mutter Natur (Émile IV, 192).

3. Kapitel.

Rousseau und der Rationalismus.

Am entscheidendsten aber ist die Gedankenbildung Rousseaus vom Rationalismus beeinflußt worden. Wir hatten schon bisher Gelegenheit auf diese Abhängigkeit hinzuweisen. Der Rationalismus ist zu Rousseaus Zeiten eine Größe gewesen, deren Einfluß er nicht entgehen konnte. Wenn wir das Resultat vorausnehmen, können wir sagen: wenngleich Rousseau in seiner Betonung des Gefühls und in seiner Zuneigung zum Empirismus über den Rationalismus hinausgeht, so lebt er doch noch ganz in der Stimmung des Rationalismus. Ist auch das Gebäude dieser philosophischen Anschauung ins Schwanken gekommen, die Stimmung bleibt. Zwar geht Rousseau vielfach neue Wege, aber auf Schritt und Tritt spürt man, daß er vom Rationalismus herkommt. Wir zählen einige Punkte auf, an denen dies klar wird.

Sowohl der philosophische als auch der theologische Rationalismus hat auf ihn mächtig eingewirkt.

Er glaubt, daß in der Vernunft und ihren vor aller Erfahrung gegebenen Ideen die richtigen Maßstäbe für alles Wirkliche und für alles Seinsollende zu finden seien.

Er glaubt an die Möglichkeit und den Wert einer vernünftigen Einwirkung auf den Menschen durch Erziehung und Staatsverfassung, er glaubt an die menschliche Natur und an ihre Bestimmung zu einem Vernunftwesen, zu Tugend und Glückseligkeit. Er erkennt überall die Urvernunft in Natur, Staat und Geschichte, er kennt die ungeschriebenen Urrechte, von denen die Vernunft zu erzählen weiß. Nach diesem Urrecht soll die Welt, soll das ganze Menschenleben gestaltet werden. Dasselbe spottet aller geschichtlichen Entwicklung: es war vor ihr und wird nach ihrer Abwicklung sein. Alles Historische ist nur wie das Zufällige neben dem Natürlichen, Vernünftigen, Notwendigen. Der Rationalismus braucht ja die Geschichte selbst gar nicht auszuforschen und kann sie doch kritisieren; er gibt sich nicht die Mühe des Beobachtens, und weiß doch bei allem, wie es sein mußte, denn er entnimmt die Maßstäbe aller Beurteilung der ewig gültigen Vernunft. Mit diesen aus der Vernunft stammenden Ideen wird die Geschichte gemeistert. Die Aufgabe ist sodann, einen Staat, eine Religion, ein Recht zu schaffen, die genau das Vernünftige darstellen. Man kann also eine Verfassung „machen", ebenso die Erziehung des Kindes. Beides wird um so besser sein, je mehr man sich gewissenhaft an die Vernunft anschließt. Wie viel redet doch Rousseau vom Naturrecht, das ihm eine ganz klare Sache zu sein scheint, wie ja überhaupt alles klar sei, was die deutliche Sprache der Vernunft redet! Der erste Satz dieses Naturrechtes lautet: Die Menschen sind alle gleich! Daraus folgt die Forderung, diese Gleichheit zu verwirklichen. Der Patriotismus ent-

spricht einem engeren, der Kosmopolitismus dem erweiterten Horizont des Vernunftmenschen. Das Ideal ist der homme raisonnable. Die Menschen sollen wieder zum sens commun, dem allen gemeinsamen gesunden Menschenverstand, geführt werden (I. Discours I, 7). Echt rationalistisch ist die Betonung des jugement als der Fähigkeit über alles richtig zu urteilen. In Rousseaus Pädagogik spielt ja dieser Begriff eine sehr große Rolle. Desgleichen war er in der Hervorhebung des Nützlichkeitsprinzips ein getreuer Schüler des Rationalismus.

Die rationalistische Beeinflussung seines Denkens wird besonders deutlich in den Anschauungen Rousseaus über Gott und Religion. In den Resultaten seiner Theologie kommt er ja schließlich auf die Ergebnisse der rationalistischen Theologie, des Deismus hinaus, so groß auch im einzelnen die Verschiedenheiten sein mögen. Die Religion, welche die Vernunftwahrheiten umfaßt (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), ist die religion essentielle (an Beaumont VII, 114), die überall anerkannt werden muß. Die Religion des homme raisonnable hat sich daran zu legitimieren, daß sie durch die Vernunft deutlich erkennbar ist. Alle Dogmen, denen diese Evidenz fehlt, fallen damit unter den Tisch. Gott muß seiner Offenbarung Beweise mitgeben, die für alle Menschen zu erfassen sind (De la Montagne VII, 490).

Diese Grundgedanken des Rationalismus teilt Rousseau. Nun ist zu bedenken, daß sein Naturbegriff in dieser Luft herangewachsen ist. Wir hatten schon öfters Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß in seinem Naturbegriff noch etwas Starres liegt: das hängt offenbar mit jenem Rationalismus zusammen. Natur und Vernunft: wie oft nennt Rousseau diese zwei Dinge zusammen; das Vernunftgemäße ist eben das Naturgemäße zugleich. Daher rührt wohl auch das Übertriebene in Rousseaus Naturbegriff. Der Rationalismus in Rousseau bäumt sich dagegen auf, daß das Kind durch die Halbwahrheit der Fabel allmählich zur vollen Wahrheit hingeleitet werden soll: er verlangt entweder ganze, volle Wahrheit oder — gar nichts! Er wendet sich gegen alles Relative und fordert das Absolute. So arbeitet Rousseau besonders in den Schriften um 1749 durchaus mit absoluten Begriffen; daher der schroffe Gegensatz von Kultur und Natur; daher die Änderung des Themas der ersten Preisaufgabe, dem er statt des ursprünglichen relativen Sinnes einen absoluten Sinn gibt.

Aber gerade in Rousseaus Naturbegriff liegt auch schon deutlich der Gegensatz zum Rationalismus. Letzterer hatte durch ausschließliche Betonung des Intellekts von der Natur abgeführt. Die Reflexion nimmt den Dingen ihre Ursprünglichkeit, ihre Frische, ihr Leben. Die Kunst z. B. verliert unendlich viel, wenn man sie, wie der Rationalismus will, wissenschaftlich betrachtet, wenn man die göttliche Poesie umformt zu einem banalen Lehrsystem zur Anleitung im Dichten. Das Denken nimmt gerade allem Natürlichen den Zauber der Natürlichkeit.

Dazu tritt noch ein zweites Moment: Rousseau zweifelt an der

Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft. Der Rationalismus traut der Vernunft etwas zu, das sie nicht zu leisten vermag. Zwar läßt Rousseau die Vernunft noch etwas gelten, aber der Skeptizismus ist wach geworden.

Drittens ist auch der Religion die Alleinherrschaft des Denkens schlecht bekommen. Der Rationalismus droht ihr das Blut auszusaugen. Voltaire z. B. hatte ja zwar den Gottesbegriff selbst nicht aufgegeben, aber er war ihm ein toter Verstandesbegriff. Rousseau dagegen betont mit aller Macht, die Religion sei Sache des Herzens und nicht des Verstandes. Für ihn besteht Religion in Ehrfurcht, Anbetung, freudiger Erhebung (De la Montagne VII, 236). Auch hier will er die Natur wieder zu ihrem Rechte führen.

Viertens: Hat der Rationalismus den Nachdruck auf das Denken gelegt, so findet Rousseau den Schwerpunkt im Gefühl. Wenn die religiösen Wahrheiten in der Vernunft keine genügende Stütze finden, dann verläßt er sich auf das untrügliche Gefühl. An keinem Punkt schreitet er so entschieden über den Rationalismus hinaus wie hier. Die religiösen und ethischen Wahrheiten haben nun im Gefühl ihre sichere Begründung gefunden. Hiermit hat auch Rousseau für alle Zeiten zur Überwindung jener Weltanschauung des Verstandes einen recht bedeutsamen Beitrag geleistet.

Diese Betonung des Gefühls ergab auch die Möglichkeit, das ästhetisch Schöne reiner zu empfinden, als das zu einer Zeit möglich war, in der verstandesmäßige Nützlichkeit als oberster Maßstab galt.

Fünftens: Gerade das Studium der Natur verleiht ihm Verständnis für geschichtliches Werden, für die natürlichen Verhältnisse in ihren Wandlungen und wechselseitigen Beziehungen, das zwar noch ziemlich primitiv ist, aber doch schon über den Rationalismus hinausführt. Rousseau hat es gelernt, hinüberzusehen über jene Mauer der Vernunft, die alles regeln und umgrenzen wollte; er beginnt zu sehen, daß da draußen auch wogendes Leben ist, das sich nicht einengen läßt durch die Forderungen menschlicher Vernunft.

Endlich ist zu bedenken, daß der Rationalismus nach vorwärts blickt. Seine Absicht ist die Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, und zu diesem Zweck will er belehren und aufklären. Rousseaus Blick dagegen schweift zurück; er neigt stets wieder zur Ablehnung aller Kultur. Vor allem wünscht Rousseau ein möglichst weites Hinausschieben aller vernünftigen Unterweisung.

Daß aus diesem doppelten Verhältnis zum Rationalismus manche Widersprüche und allerlei Unebenheiten sich ergeben werden, leuchtet ein. Im folgenden seien noch einzelne Punkte aufgeführt, in denen das hervortritt.

1. Auf der einen Seite traut er der Vernunft noch vieles zu. Aus ihr stammen die Prinzipien des Naturrechts (Émile V, 285). Diese sind

also wirklich vorhanden, sind mehr als bloße Allgemeinbegriffe oder menschliche Erfindung. Es sind wirksame Realitäten. Auch sind sie keineswegs das Produkt einer historischen Entwicklung, sondern Vernunftgedanken. Das Recht richtet sich nicht nach den Tatsachen, sondern nach der allen Tatsachen vorangehenden Vernunft (Contrat social VI, 6). Rousseau drückt sich auch so aus: man könne diese Grundprinzipien aus der Natur der Dinge herauslesen (Émile V, 250). Es ist wie ein geheimnisvolles Wesen in und hinter den Dingen, das aber dem Rationalismus, wie er meint, ganz deutlich erkennbar ist. Es sind Postulate, die ihm als evidente Wahrheiten erscheinen. In diesem Sinn redet Rousseau von Naturrecht und Naturreligion. An den vermeintlich fest begründeten Forderungen der Vernunft wird Staat und Religion gemessen.

Und dann fühlt er doch wieder, daß diese Naturrechte nicht vernünftig begründet werden können. So sucht er sie wenigstens in der Geschichte nachzuweisen. Was er unter Vernunft versteht, das habe offenbar die Geschichte von Anfang an verwirklichen wollen, darauf habe von jeher die menschliche Natur hingezielt. Statt das Naturrecht rein rationalistisch zu begründen, begründet er es jetzt empirisch.

Sofort aber fühlt er, daß man aus dem historisch Gewesenen das Naturgewollte doch nicht werde ableiten können, daß vor allem der ideale Naturzustand vielleicht gar nie existiert habe (I. Discours I, 220). Dann holt er abermals die rationalistische Begründung hervor, oder — und damit beruhigt er sich dann endgültig — er leitet das Natürliche, dessen Begründung er sonst nirgends finden kann, aus dem inneren Gefühl ab.

2. Rousseau hält zwar an der allgemeinen Gleichheit der Menschen fest, auch an der Gleichheit der Vernunft, und damit an der Notwendigkeit, daß es für sie alle *eine*, und nur *eine*, nämlich die natürliche Religion gebe. Und doch weiß er, daß die einzelnen verschiedenen Menschen auch verschieden denken; die Leute haben nicht alle dieselben jugements, es herrscht eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die jedenfalls teilweise in natürlichen Verhältnissen begründet ist. Rousseau legt diese Schwierigkeit in der Weise bei, daß er behauptet, bis zu einem bestimmten Punkt seien die Prinzipien allen Menschen gemeinsam; von da ab müssen aber die natürlichen Verschiedenheiten anerkannt werden (An D'Alembert II, 15). In derselben Weise ist es zu erklären, wenn Rousseau auch individuell verschiedene religiöse Anschauungen zuläßt. Aber jedenfalls müsse in der religion naturelle alles übereinstimmen (De la Montagne VII, 242).

So kam er auch dazu, die Möglichkeit einer idealen Staatsform, welche für alle Staaten in derselben Weise passen würde, zu leugnen: jeder Staat braucht vielmehr diejenige Form der Verfassung, die seinen natürlichen Verhältnissen am meisten zusagt. Er will hier durchaus Rücksicht nehmen auf das geschichtlich Gewordene (Émile V, 263). Voraussetzung ist aber natürlich auch hier, daß unter allen Umständen jene Gesetze von der Vernunft diktiert sein müssen (Économie politique XII, 18).

Als Rationalist besitzt Rousseau durchaus keinen geschichtlichen Blick. Man denke nur an Stellen wie I. Discours I, 25. Den Wert des geschichtlich Gewordenen hat er nie klar erkannt; einen Fortschritt wollte er im geschichtlichen Lauf der Dinge womöglich nicht erblicken. Aber als Empirist, als Beobachter der Natur hat er gelernt, daß die natürlichen Verhältnisse, wie Ort, Klima, Boden, Sitten von bestimmendem Einfluß sind auf alles geschichtliche Werden. Er kann sogar Nationalreligionen anerkennen, wenn nur die Vernunftreligion ihren Kern ausmacht (Émile IV, 241). So kündet sich bei ihm neben der rationalistischen Auffassung doch auch schon die historisch-genetische an, welche die Dinge nicht als mit Absicht gemacht ansieht, sondern weiß, daß sie werden und wachsen. Freilich finden sich bei ihm erst die Anfänge dieser modernen Betrachtungsweise. Er ist schließlich doch noch zu sehr auf das „Machen" eingeschworen. Und auch jene zugestandenen natürlichen Einflüsse möchte er am liebsten zurückschieben, um das von ihm als natürlich Erkannte möglichst ungehindert durchführen zu können.

3. Etwas Ähnliches ist es, wenn Rousseau das eine Mal vom abstrakten Menschen redet, als gebe es einen Menschen der Natur, ganz abgelöst von allen individuellen Verhältnissen. Von diesem abstrakten Menschenideal redet er besonders da, wo er das Ideal des Naturmenschen aufstellt, zu dem er Emil erziehen will. Auf der anderen Seite aber muß er anerkennen, daß der Mensch nur existiert in einer individuell bedingten Form, daß er also stets eine individuelle Anlage, eine besondere Eigenart mitbringen wird. Diese zwei Auffassungen, man könnte sie heißen die rationalistische und die empiristische, liegen bei Rousseau stets im Streit widereinander. Unter solchen Umständen wird es immer zweifelhaft bleiben, ob Emil eine Puppe oder eine Persönlichkeit werden wird.

4. Rousseau hat, zumal seinen philosophischen Gegnern gegenüber, den Gottesbegriff mitunter durch die Mittel der Vernunft zu erweisen versucht. Er tut, als müßte dieser Weg zum Ziel führen; er redet von einer religion raisonnable (Confessions XIX, 140) und versteht darunter eine Religion, die erstens durch die Vernunft erkannt ist und zweitens am Maßstab der Vernunft sich bewährt. Aber auf was für eine Religion führt ihn dieser Weg? Er heißt die so gefundene Religion vrai théisme (Contrat social VI, 195) oder religion naturelle (Émile IV, 366). Das ist aber noch nicht die Religion die er braucht. Der Gottesbegriff der Vernunft kann nie den tiefsten persönlichen Bedürfnissen genügen. Was hilft mir der Gott, dessen Tätigkeit nur in der allgemeinen Leitung der Dinge dieser Welt besteht? Zwar ist ihm auch dieser Gottesbegriff, der die Unverbrüchlichkeit der Weltordnung verbürgt, wertvoll. Er verwendet ihn in seinem Kampf gegen die wundergläubigen Supranaturalisten; denn er für seine Person glaubt nicht, daß das Gebet eine Änderung des Naturlaufs bewirken könne (Nouvelle Héloïse X, 282); er sieht den Wert des Gebetes in der Rückwirkung auf den Beter selbst.

Aber in doppelter Beziehung, sagt er, sei der durch die Vernunft gewonnene Gottesbegriff ungenügend: fürs erste sei unklar, wie dieser Gottesbegriff mit dem Begriff der Materie und mit dem Dasein des Übels in Einklang gebracht werden könne. Die Leugnung der allgemeinen Vorsehung stimme nicht zusammen mit den Bedürfnissen des menschlichen Gemütes (An Voltaire XXII, 307). Zum andern befürchtet er, jener Gottesbegriff werde in seiner philosophischen Prägung schließlich zum Pantheismus führen. Aber von letzterem will er nichts wissen: Gott ist nicht die Welt selbst, und der menschliche Geist ist nicht eine Emanation des göttlichen (Émile IV, 182 f.; An Voltaire XXII, 303).

Da ist nun Rousseau froh, wenn er von der Ungenügsamkeit der Vernunft reden kann. Und er tut das sehr häufig. Unsere Vernunftgedanken über Gott seien, im Grund genommen, nur Meinungen. Ihre Evidenz erhalten sie erst durch das assentiment intérieur (Émile IV, 143). Der vernünftige Mensch könne zwar an sich den Begriff Gottes und der Seele finden, aber es bleibe bei einer unklaren Vorstellung, da der Mensch selbst nicht reiner Geist sei (à M. de . . . XXVII, 45). Aber jene innere Zustimmung erhebt das Unsichere zur Gewißheit. Rousseau macht damit die Religion wieder frei von der Alleinherrschaft der Vernunft; er weist dem Glauben seine eigene Domäne zu. So findet er seinen Gott im Gefühl, und zwar sowohl in dem Gefühl, welches das eigene Innere durchforscht und auf die innersten Regungen aufhorcht, wie auch in dem Gefühl, das die Natur mit empfänglicher Andacht betrachtet und sich ihrer Sprache öffnet. Damit gewinnt Rousseau einen lebensvolleren Gottesbegriff, und weil er vom Gefühl geschaffen ist, kann sich dieses auch in ihn versenken. Hier sind Mystik und Ekstase möglich, die innigsten Formen der Gottesgemeinschaft, die Rousseau, wenn auch unter Kautelen, als erhabenste Form der Frömmigkeit schildert (Émile IV, 184; Nouvelle Héloïse X, 119, 297 f.; Confessions XIX, 368). Daß Rousseaus Frömmigkeit in erster Linie Gefühlsfrömmigkeit sein wird, ergibt sich aus dem Gesagten. In dieser gefühlsmäßigen Versenkung in Gott ist nichts mehr zu spüren von jenem Dualismus, der den philosophischen Gottesbegriff bedroht hat, weshalb auch Rousseau, von letzterem abgehend auf die Gottesanschauung im Glaubensbekenntnis des Vikars zurückweist, in der jene gefühlte Einheit und allbeherrschende Überweltlichkeit Gottes zum Ausdruck gebracht ist.

Dritter Abschnitt.

Das Ergebnis für die Pädagogik.

Wir sind am Schluß unserer Untersuchungen angelangt. Rousseaus größte Bedeutung liegt ja nicht in seinen philosophischen Ausführungen.

Aber überall schimmern seine philosophischen Grundgedanken durch. Wir prüfen noch die pädagogischen Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben.

Wir fragen zuerst nach der Möglichkeit bezw. Notwendigkeit der Erziehung. Der Naturbegriff Rousseaus in seiner ursprünglichen Gestalt scheint zum mindesten die Notwendigkeit der Erziehung zu verneinen. Denn von ihm aus gesehen gilt die Erziehung als eine künstliche Einrichtung, als Eingriff in die Natur. Überhaupt, wenn doch die Natur alles macht, wozu dann noch jenes erzieherische Eingreifen? In der Tat sagt auch Rousseau, daß die Armen und Einfachen, die am Busen der Natur selbst liegen, welche also die kulturellen Bedürfnisse nicht haben, auch keine Erziehung brauchen.

Je mehr aber Rousseau sich zu der, wenn auch recht verklausulierten Anerkennung einer fortschreitenden Entwicklung herbeiläßt, um so mehr steht auch die Notwendigkeit der Erziehung fest, während das Vorhandensein entwicklungsfähiger Anlagen ihre Möglichkeit sicherstellt.

Da es sich bei der heutigen Erziehung jedenfalls nicht mehr um Naturmenschen handelt, da die Umgebung des Menschen ganz anders geworden ist, und man heute die Menschen nehmen muß so wie sie sind, ist die Notwendigkeit der Erziehung unter den heutigen Verhältnissen unbestreitbar. Die Formel der Erziehung konnte natürlich nur lauten: zurück zur Natur! Und schließlich ist bei Rousseaus Naturbegriff die Erziehung auch in dieser mißlichen Zeit jedenfalls möglich: denn da alle Menschen aus den Händen der Natur als gute, zweckmäßige Geschöpfe hervorgehen, da ferner die natürliche Güte auch durch eine verkehrte Welt nicht ganz vernichtet werden kann, ist es möglich, dies Gute hervorzuholen und wohl auch im großen und ganzen der Natur gemäß zu entwickeln.

Wir gehen weiter zur Frage nach der Methode der Erziehung. Die Natur selbst zeigt die beste Methode, und zwar gerade die unter dem optimistischen, ethischen, individualistischen Gesichtspunkt aufgefaßte Natur. Auch hier macht sich der Gegensatz von Natur und Kultur noch recht bemerklich, wenngleich die Versöhnung der Gegensätze sich schon anbahnt.

In erster Linie handelt es sich darum, die Menschennatur überhaupt zu untersuchen; man muß wissen, was denn natürlicherweise im Menschen liegt. Zuerst gilt es, den Menschen an sich kennen zu lernen. So wie dem Rationalisten Rousseau das Bild des natürlichen Menschen feststand, so mußte es auch eine natürliche, in sich deutliche, Erziehungsmethode geben. Hierzu tritt nun die empiristische Wendung: es handelt sich nicht bloß um die allgemeine Betrachtung des Menschen als Vernunftwesens, ebenso wichtig ist die Erfassung der individuellen psychologischen Menschennatur, des individuellen Naturells, das jeder einzelne von Anfang an mitbringt. Aus der Berücksichtigung dieser beiden Faktoren ergibt sich die naturgemäße Erziehung.

Die Erziehung besteht also in der Erhaltung der natürlichen Ge-

fühle (Émile V, 84), in der Kultur des Naturells (Nouvelle Héloïse X, 77) und in seiner Entfaltung (eod. 107). Alles Natürliche soll zur Erziehung benützt werden: die Mutterliebe (Émile III, 30), die douce familiarité (Émile V, 81), welche der besonderen Verhältnisse wegen leider bei Emil ausgeschaltet werden müssen, der Nachahmungstrieb (Émile III, 156, 171), die Lebhaftigkeit des Kindes (Émile III, 236), sein Interesse und seine Neugier (Émile IV, 259 f.), sein Gefühlsleben (Émile IV, 276), seine Phantasie (Émile IV, 282). Auch die Neigungen des Kindes sollen nicht bekämpft, sondern benützt werden, indem man sie genau beobachtet und sie so leitet, daß sie das Gefährliche, das darin liegt, von selbst ausscheiden (Émile IV, 287). Der Erzieher wird stets in der Kindesnatur Triebe finden, an welche er anknüpfen kann, um den Zögling weiterzuführen. So bekommt in Rousseaus Pädagogik das Natürliche wieder seinen Sinn, seine hohe Bedeutung. Man betrachte ja nicht das Natürliche als etwas Minderwertiges, sondern benütze es, denn in ihm selbst liegen höchste Zwecke. Deswegen kann er auch so viel von der Notwendigkeit der Körperübung, der Erstarkung und Abhärtung reden. Oder sollten diese Dinge etwa nicht der Rede wert sein, wenn doch alles Natürliche gut ist!

So fest Rousseau die Erziehung an die Natur bindet, so sehr will er sie losmachen von aller Unnatur. Das Kind soll nicht gebunden sein an menschliche Einrichtungen, an menschliche Meinungen (Émile III, 22 f.), auch nicht an Autoritäten, und wäre es die des Erziehers selbst (Émile IV, 258). Es soll nicht mit Zeichen umgehen, sondern mit der Sache selbst, denn nichts soll zwischen ihm und der Natur stehen (Émile III, 332). Ja nicht einmal die eigenen Gewohnheiten dürfen die Freiheit des Kindes beeinträchtigen (Émile III, 74).

Das Kind soll aufwachsen im engsten Zusammenhang mit der Natur, auf dem Land. Mit allem Nachdruck drängt Rousseau auf recht viel Anschauung. Das Kind soll niemals Ideen haben, die sich nicht auf Grund von Anschauungsbildern gebildet hätten. Nicht Worte, sondern Dinge und noch einmal Dinge (Émile III, 356)! Damit ist die Torheit der Klostererziehung auch schon gerichtet (Émile IV, 288).

Auch für das Zustandekommen der Erfahrung erfordert die Natur einen allmählichen Entwicklungsgang, der vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Gesetz der Notwendigkeit zum Gesetz der Nützlichkeit und weiterhin der Moral, vom Sensiblen zum Intellektuellen führt.

Auch der Stoff der Erziehung wird dem Kind nicht aufgezwungen, seine natürlichen Bedürfnisse führen von selbst zum jeweils passenden, notwendigen Stoff. Überhaupt besteht die Erziehung nicht darin, daß der Erzieher dem Zögling als älterer Mann seine Erfahrungen aufnötigt und ihm von sich aus allerlei Vorschriften gibt. Das praktische Leben selbst bringt alles mit sich: die Befürfnisse zur rechten Zeit, und zur rechten Zeit auch deren Befriedigung. Die tausend Dinge des täglichen

Lebens werden so auch den Erziehungsstoff darbieten. Emil lernt immer. Passend sind nur diejenigen Stoffe, welche aus der Natur selbst stammen; auch Tanzen und Singen sind Inspirationen der Natur (An D'Alembert II, 203 f.); das Zeichnen besorgen die Kinder aus eigenem Antrieb Émile III, 269); zum Studium des Schönen wendet sich Emil ganz von selbst zur rechten Zeit; antike Schriftsteller sind deshalb zu gebrauchen, weil sie näher bei der Natur sind (Émile IV, 326). Niemand leitet zum Studium der Natur so gut an, wie sie selbst (Botanique XI, 9); das Studium der Geschichte eröffnet uns einen herrlichen Blick tief ins Leben hinein (Streckeisen-Moultou 192). Die Notwendigkeit, ein Handwerk zu erlernen, entspringt unmittelbar aus den Bedürfnissen des Lebens.

Aber ist nicht zu befürchten, daß das Programm der naturgemäßen Erziehung ein schlechtes, unordentliches Programm sein wird? Die individuelle Eigenart des Zöglings, seine Neigungen und jeweiligen Bedürfnisse sollen ja als Führer gelten! Zur Rechtfertigung sagt Rousseau, man könne die Erziehung eines Kindes ja doch nie nach einem zuvor schön ausgearbeiteten Programm durchführen (Au Prince de Wirtemberg XXIV, 270). Aber freilich regellos darf die Erziehung auch nicht sein; das Leben muß etwas Zusammenhängendes sein, und der Mensch muß ein ganzes, ein vollkommenes Wesen werden. Aber wie ist das möglich bei einer so wenig im voraus geordneten Erziehung? Die Antwort lautet: die Ordnung liegt in der Natur selbst; wer sich frischen Mutes ihr anschließt, wird gewiß sein Ziel erreichen; gerade wenn man von der Natur sich leiten läßt, wird man zu der harmonischen Einheit gelangen, zu der wir bestimmt sind. Auch hier wieder tritt deutlich zutage, wie der Naturoptimismus Voraussetzung der Erziehungsmethode Rousseaus ist.

Wenn also das Leben selbst an die Stelle des Unterrichts tritt, so folgt daraus, daß der Unterricht so lange dauert wie das Leben, daß jedenfalls an seinen Abschluß nicht so bald gedacht werden darf. Da Rousseau zudem auf das rein Physische einen so großen Nachdruck legt, beginnt die Erziehung gleich mit dem Anfang des Menschenlebens (Émile III, 38; Nouvelle Héloïse X, 68 f.). Sie darf nicht aufhören, wenn der Mensch reif zu werden beginnt; dann kommt ja gerade die gefährlichste Periode (Émile IV, 6; V, 147). Auch fällt die Heranbildung zum bürgerlichen Leben in den Kreis der Erziehung. So ist nicht bloß der Émile das Buch der Erziehung, sondern auch die Nouvelle Héloïse und der Contrat social. Dem württembergischen Fürsten schreibt Rousseau einmal: Die Erziehung ist nur gut als Ganzes; geht man nicht bis zum Ende, so war's ein großes Übel, überhaupt angefangen zu haben (XXIV, 307).

Wenn aber die Natur alles gut macht, dann muß man ihr recht viel überlassen und selbst möglichst wenig tun. So folgt aus den optimistischen Grundvoraussetzungen die negative Methode der Erziehung. Es gilt zu warten, bis die Natur die einzelnen Fähigkeiten des Menschen hervortreten läßt. Man könnte durch zu frühes Eingreifen die

Absichten der Natur hindern. Darum gilt es, auch fremde Einflüsse möglichst fernzuhalten (An Beaumont VII, 59) und die Natur alles machen zu lassen.

Zugleich gründet sich diese Forderung der negativen Erziehung auf die Ethik Rousseaus. Weil seine Erziehungslehre durchaus auf ethischer Grundlage ruhen soll, darf in der Erziehung nichts geschehen, was des Kindes Unschuld früh trüben könnte. Darum muß man mit der intellektuellen Erziehung möglichst zurückhalten, weil aus zu früher Belehrung Fehler und Irrtümer entstehen (Émile III, 144). Rousseau hat besonderen Grund, diese negative Erziehung so zu betonen, weil seine Moral nach seinem eigenen Ausdruck weniger eine Moral positiven Handelns, als vielmehr der Enthaltung (abstinence) ist (Rousseau juge de Jean-Jacques XX, 318), d. h. nichts Böses tun ist ihm wichtiger als positive ethische Betätigung.

Die Erziehung hat auch in dem Sinne eine individualistische zu sein, daß das Kind alles in sich selber findet und alles aus sich selbst hervorholt. Es soll nichts durch bloße Überlieferung lernen, sondern alles selber finden. So ist es schließlich sein eigener Erzieher. Alles am Kind soll ein treuer Ausdruck seiner eigenen Ideen und Neigungen sein (Émile III, 311). Damit ist natürlich die Einzelerziehung gefordert; das Individuum ist hier so recht als entier absolu aufgefaßt, als ein Mikrokosmus, abgeschlossen in sich selber.

Auf dem Gebiet der Mädchenerziehung liegt Rousseaus Leistung darin, daß er im einzelnen manche treffende Beobachtung über den Unterschied zwischen der männlichen und weiblichen Natur macht und daß er in der Erziehung mit allem Nachdruck die Beachtung dieser Unterschiede verlangt. Die Natur hat der Frau ihr eigenes Gebiet und damit ihr eigenes Ideal gegeben (Nouvelle Héloïse VIII, 203). Im übrigen leistet Rousseau sich in diesen Fragen die unerträglichsten Inkonsequenzen. Es scheint, als ob für die Frau die Grundforderungen des Naturprinzips nicht gelten sollten: Freiheit, Gleichheit, Autoritätslosigkeit werden ihr nicht im selben Maß gegönnt wie dem Mann. Die Frau wird in eine Helotenstellung hinabgedrückt. Doch ist nicht zu vergessen, daß das Frauenideal der Nouvelle Héloïse vieles wieder gut macht, was Rousseau in diesem Stück gesündigt hat.

Wir kommen an die Erzieherfrage. Hier ergeben sich neue Schwierigkeiten. Zwar lassen sich zunächst zwei Erzieher nennen, welche von der Natur selbst gestellt sind, und welche eine natürliche Erziehung garantieren: der eine ist die ursprüngliche Kindesnatur selbst; sie schafft das meiste, und sie schafft von innen heraus. Rousseau denkt hier an die von innen heraus erfolgende Entfaltung unserer Fähigkeiten und Organe (Émile III, 12). Dabei handelt es sich ganz offenkundig um ein reines Werk der Natur. Hierzu tritt aber ein zweiter Erziehungsfaktor: es ist dies die ganze natürliche Umgebung, in der der Mensch steht, und

von der er beeinflußt wird. Rousseau hat diesen Faktor in seiner großen Bedeutung wohl erkannt. Bei dieser erzieherischen Einwirkung der Umgebung handelt es sich aber doch nicht mehr um ein reines Werk der Natur. Denn die Umgebung, in der wir stehen, ist stark von Menschenhand beeinflußt, und jedenfalls ist die Reihenfolge, in der die Dinge an das Kind herantreten, in weitgehendem Maß Menschenwerk. So tritt ein dritter Erziehungsfaktor hinzu: der Mensch, der Erzieher mit seiner absichtlichen oder unabsichtlichen Einwirkung auf das Kind, der Erzieher, der dem Kind behilflich ist im Gebrauch seiner Kräfte, und der es leitet bei seinen Erfahrungen.

Damit tritt aber ein störendes Element in die Welt des Kindes ein. Es ist Gefahr, daß durch den dritten Faktor der Natur Eintrag geschieht. Da stellt nun Rousseau einmal den Grundsatz auf: daß alle diese drei Erziehungsfaktoren nur ein Ziel im Auge haben müssen: die Natur. Also kann das Werk des menschlichen Erziehers nur in der natürlichen Leitung der beiden genuinen Erziehungsfaktoren bestehen (Émile III, 12), denn ein eigenmächtiges Eingreifen des Menschen würde doch nur an die Stelle der Natur die Unnatur setzen.

Die Herbeiziehung des menschlichen Faktors kann Rousseau damit verteidigen, daß er sagt, dieses Mitwirken des Menschen beim Erziehungswerk sei durch die heutigen sozialen Verhältnisse notwendig geworden. Die Umgebung des Kindes sei nun einmal heute die natürliche nicht mehr, darum müsse stets der Erzieher zur Hand sein, um gewissenhaft alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen.

Aber auch ohne dies wäre der Erzieher notwendig. Die unbeholfene Kindesnatur macht eben unter allen Umständen den Erzieher nötig (Émile III, 125). Am liebsten würde freilich Rousseau auch das in Abrede stellen und sagen: nur die Gesellschaft sei daran schuld, wenn das Kind so viele Wünsche habe, die es allein nicht befriedigen könne (Émile III, 121). Wir begegnen hier wieder jenem schwankenden Naturbegriff; auf der einen Seite wird alles Menschenwerk verdammt, auf der anderen Seite muß Rousseau sich aber doch dazu entschließen, bis zu einem gewissen Grad auch das Menschenwerk in den Kreis des Natürlichen hereinzuziehen. Es ist interessant zu sehen, wie sich Rousseau, besonders im Émile, alle erdenkliche Mühe gibt, die Tätigkeit des Erziehers möglichst zurücktreten, sie als durchaus negativ erscheinen zu lassen. Hatten wir oben bemerkt, daß Émile eine unglückliche Figur darstellt, so sehen wir hier, daß der Erzieher zu einer noch viel unglücklicheren Rolle verurteilt ist. Die verhängnisvollste Rolle spielt freilich jene Erzieherin, von der im Brief an den Prince de Wirtemberg (XXIV, 261 ff.) die Rede ist. Der Erzieher soll eine hervorragende ethische Persönlichkeit darstellen, und doch wird er daran gehindert, eine Persönlichkeit zu sein. Auf der einen Seite gilt er als lebendiger Vertreter der Naturgemäßheit — er hüte sich, außer dem noch etwas sein zu wollen; andererseits ist er da, wo Emils Per-

sönlichkeit noch nicht voll und ganz ist, die Ergänzung Emils. Damit seine Tätigkeit nicht als Störung empfunden werde, muß er sich vollständig an die Natur halten, er muß seconder la nature (Émile III, 386). Nur wo ein natürliches Bedürfnis vorliegt, darf der Erzieher zu dessen Befriedigung behilflich sein (Émile III, 125). Sein Wirken ist also in erster Linie negativ (Émile III, 20 und 69). Ihm wird die nicht gerade leicht zu handhabende Regel mitgegeben: alles zu tun, indem er nichts tut (Émile III, 209).

Wie es mit dieser Tätigkeit zusammenstimmt, daß der Erzieher die Gegenstände seiner Umgebung unter allen Umständen doch selber ordnen muß (Émile III, 74), daß alles doch nur geschieht, weil er es so gewollt hat (Émile III, 148), daß in des Erziehers Hand doch alle Fäden zusammenlaufen und für Emil nur noch der Schein der Unabhängigkeit gewahrt bleibt (Émile IV, 300) — darüber hören wir nichts.

Es bleibt in der Tat ungewiß, ob Emil der Sklave des Erziehers, oder ob der Erzieher der Sklave Emils sein soll. Die Überspannung des Naturbegriffes rächt sich hier vielleicht am allermeisten.

Wollte Rousseau ernst machen mit der Betrachtung des Individuums als eines entier absolu, so konnte unter den drei Erziehungsfaktoren nur der erste als der maßgebende, vollgültige anerkannt werden. Aber Rousseau hatte selber gemerkt, daß der Mensch eine solche absolute Einheit gar nicht ist, daß ungezählte Einflüsse sich um ihn drängen und ihn zu dem machen, was er wird.

Wir kommen zuletzt an die Frage nach dem Ziel der Erziehung. Beim Einzelindividuum wenigstens glaubt Rousseau noch an die Möglichkeit der Verwirklichung der höchsten Ideale, während die Gesellschaft als solche dieses Ideal nicht mehr erreichen könne. Darum hat er dem Staat keine so hohen Ziele zu stecken gewagt (Projet de Constitution pour la Corse bei Streckeisen-Moultou 109). Der einzelne Mensch aber kann sein natürliches, sein absolutes Ziel erreichen. Statt der homme de l'homme zu sein, soll er l'homme de la nature werden: das ist seine wahrste Bestimmung. Zwar ist die Verwirklichung dieses Ideales in dem Sinne nicht mehr möglich, daß der Mensch in die einfachsten Verhältnisse zurückgeführt wird, da er den natürlichen Trieben folgen und in stillem Gleichmut dahinleben könnte. Oft spricht Rousseau sein Bedauern darüber aus, daß dieses Ideal für alle Zeiten versunken ist.

Aber was bedeutet dann das Ideal: Mensch der Natur sein? Es heißt: alles werden, was man kraft seiner Natur werden kann. Die Erziehung hat die Aufgabe, das Werk der Natur zu vollenden (Nouvelle Héloïse X, 77), indem sie das aus dem Menschen herauszieht, was in ihm liegt. Aber freilich nicht darin besteht das Ziel, daß der Mensch nun möglichst weit vorwärtsgetrieben würde auf dieser Bahn. Ziel ist vielmehr, daß er stets ein einheitliches, geschlossenes Ganzes sei, toujours un (Émile IV, 256), immer sich selbst treu, weil stets dem Gesetz der einen

Natur folgend toujours soi (Émile IV, 343). So ist er ein tout entier in allen Augenblicken seines Lebens (Émile IV, 122). Das Ideal ist auf jeder Stufe schon verwirklicht, wenn nur der Mensch ist, was er kraft seiner Natur zu sein hat. Da feiert die Natur ihren Triumph, wo der Mensch alles aus sich heraus geworden ist. Auf diesem Wege wird die Harmonie der Seele, wird der Einklang aller Fähigkeiten zur Wirklichkeit (De l'imitation théâtrale I, 466). Dann ist der Mensch Mensch geworden: sein Ziel ist erreicht. Nun ist er nicht mehr ein relatives Wesen, das nur in seinen Beziehungen lebte, an sich aber nichts wäre, er ist zur absoluten, idealen Existenz durchgedrungen.

Diese Zielbestimmungen mögen formal aussehen, sie sind es aber nicht. Dafür hat Rousseaus Naturbegriff gesorgt: dieser ist voll Lebens, besonders voll ethischen Gehaltes. Man darf sich nur an diesen Naturbegriff erinnern, und diese formal scheinenden Bestimmungen füllen sich mit einem reichen Inhalt.

Wir haben den Naturbegriff Rousseaus durch mancherlei Schwankungen hindurch verfolgt. Aber jederzeit war er ein Idealbegriff. Die Natur ist ihm der Inbegriff des Zweckmäßigen, des Guten, des Wahren und Schönen. Naturgemäßes Leben gewährt darum auch ein erhöhtes Lebensgefühl. Das Leben ist des Lebens größte Wohltat.

Freilich oft erscheint bei Rousseau die gerade Linie gebrochen. Das ist allemal dann der Fall, wenn die Erinnerung an den ursprünglichen Naturbegriff wieder auftaucht. Dann hält Rousseau das Glück naturgemäßen Lebens nur mehr insofern und so lange für möglich, als der Mensch ein entier absolu bleiben kann; im gesellschaftlichen Leben ist das freilich nicht mehr möglich. Darum das tragische Ende Emils und seiner Geliebten. Sobald Rousseau an den ursprünglichen Naturbegriff sich erinnert, fühlt er, daß der Mensch das Glück der absoluten Existenz und damit die ursprüngliche Güte, Freiheit, Gerechtigkeit nicht mehr erreichen kann: er ist ein relatives Wesen geworden. Er hat zwar im gesellschaftlichen Leben einige neue Güter eingetauscht für das verlorene alte Glück. Aber die Entwicklung ist gebrochen (Sur la vertu et le bonheur bei Streckeisen-Moultou 135). Dieser Riß läßt sich aus Rousseaus Gedankenwelt nicht mehr beseitigen.

Schluß.

Es hat sich herausgestellt, daß der Naturbegriff als der leitende, überall maßgebende Grundgedanke in Rousseaus System betrachtet werden muß, daß aber dieser Begriff keineswegs einheitlich gedacht ist. Es ist nicht ratsam, aus diesem Grund andere leitende Gedanken zu suchen. Denn gerade die wechselnde Auffassung des Naturbegriffes zeigt am besten die innere Struktur der Gedankenwelt Rousseaus und erklärt zugleich am besten die Widersprüche, an denen er so reich ist.

Was er unter Natur versteht, das ist am klarsten geworden am Gegensatz zur Kultur und zur Idee der Vervollkommnung. Aber im Kampf gegen diese hat sich der Naturbegriff selbst geändert; er nimmt neue Stücke in sich auf, verliert aber dabei seine einheitliche Gestalt.

Ein Philosoph wollte Rousseau gar nicht sein. Trotzdem konnte er nicht umhin, seinen Gedanken eine philosophische Fundamentierung zu geben. Besonders im Kampf gegen den Materialismus läßt er sich auf das philosophische Terrain herauslocken. Viel Glück hat er auf demselben nicht gehabt. Er war keiner philosophischen Schule zugetan; aber dem Rationalismus und nächst ihm dem Empirismus entnahm er das meiste. Es handelt sich bei ihm in keiner Weise um irgend eine philosophische Neubildung, sondern nur um Benutzung längst vorhandener Gedanken zur Begründung seines Systems.

Ob der Naturgedanke, wenn er schon von Hause aus so vieldeutig ist, überhaupt zum Grundprinzip einer Pädagogik, ja einer ganzen Weltanschauung sich eignet, ist eine Frage für sich. Jedenfalls konnte Rousseau das Naturprinzip um so leichter verwenden, weil fürs erste der Gegensatz die Sache klarer macht, und weil er fürs zweite starke Gefühlsmomente damit verband, die deutlicher redeten als der tote Begriff.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Findeisen, evangelisch, wurde am 11. September 1879 im württembergischen Dorf Bürg, Oberamts Neckarsulm, geboren als Sohn des verstorbenen Dekans Karl Findeisen. In Eutendorf, Oberamts Gaildorf, besuchte ich die Volksschule, hierauf drei Jahre lang die Lateinschulen in Gaildorf und Blaubeuren. 1893 bis 1897 war ich in den Seminarien Maulbronn und Blabeuuren. Nach erstandener Konkursprüfung studierte ich im Tübinger Stift 4 Jahre lang Philosophie und evangelische Theologie. Ich hörte in dieser Zeit die Vorlesungen der Herren Professoren: Sigwart, Schwabe, Pfleiderer, Garbe, Lange, Busch, Spitta, Kauffmann, Buder, Grill, Gottschick, Haering, Schlatter, Hegler. Im Jahre 1901 erstand ich die erste theologische Dienstprüfung. Seitdem war ich im unständigen Kirchendienst verwendet in Pfalzgrafenweiler, Blaubeuren, Heilbronn, Mergentheim. Zurzeit bin ich Stadtpfarrverweser in Schwäbisch-Hall.